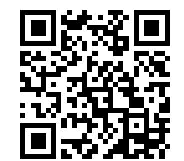





STATE UNIVERSITY OF IOWA.
LIBRARY.



Zeitschrift

für

Völkerpsychologie

und

Sprachwissenschaft.

Herausgegeben

von

Prof. Dr. **M. Lazarus** und Prof. Dr. **H. Steinthal.**

Fünfzehnter Band.

Berlin,

Ferd. Dümmlers Verlagsbuchhandlung.

Harrwitz & Gossmann.

1884.

WEIMAR. - HOF-BUCHDRUCKEREI.

Inhalts-Verzeichnis.

Erstes und zweites Heft.

Seite

Sünde und Sühne in den Rigvedahymnen und den Psalmen. Von M. Holzman . . . . 1—18

I. Die Sünde, Wörter dafür im R. V. 1. 2. in den Psalmen 3. Vergleichung 3. Ursprung und Wesen der Sünde 4—6. Opfer 8.

II. Die Sühne, Strafe für Sünde 8. 9. Befreiung von Strafe und Sünde 11. Liebe und Gnade Gottes 12. Abhängigkeit der Götter 13. Reue 14. Schluss-Ergebnis 17.

Dantes Psychologie. Von Georg Simmel. I. . . . . 18—69

Historische Psychologie 18. Dantes historische Stellung 19. Das Jahr 1300, 20. Gegensatz zwischen Verstand und Gemüt 22. Widersprüche in D. 23. Dualismus 24. Die Seele; einheitlich 27. Gedächtnis 28. Unsterblichkeit 29. Leib und Seele 30. Licht und Sehvermögen 31. Mensch und Gott 33. Sprechen und Denken 38. Verschiedenheit der Menschen 41. Prädestination und Freiheit 43. Erleuchtung und Erlösung 49. Weltregierung 57. Pessimismus 60. Politische Psychologie 63. Vorstellung von Gott 67.

Die Entdeckung des Beharrungsgesetzes. Von Emil Wohlwill. (Forts.) . . . . 70—135

Ewige Dauer der himmlischen Kreisbewegung 70. Die kugelförmigen Körper 72. Die schiefe Ebene 76. Beharren der Bewegung 82. Copernicus 87. Tycho Brahe 90. Giordano Bruno 94. Galilei 97. Verhältnis zu Copernicus 101. Wurfbewegung 108. der Stoß 120. Darstellung des Galilei 127.

Seite

Zur Composition der platonischen Republik in ihrem Verhältnisse zur Entwicklung der platonischen Ethik. Von Dr. Guggenheim . . . . 136—164

I. Definition und Werturteil im ersten Buche der Republik und in der Composition des Ganzen 136—142.

II. Die einleitenden Capitel des II. Buchs der Republik als Ueberleitung zur psychologischen Analyse 142—146.

III. Die Definition der Gerechtigkeit als einer auf psychischen Qualitäten beruhenden socialen Tugend und die Mängel und Schwierigkeiten der Definition 147 bis 164.

Beurteilungen.

1) Victor Egger, la parole intérieure. Von C. Th. Michaëlis (Schluss) . . . . 165—175
Arten des inneren Wortes 165. Gedächtnis und Einbildungskraft 166. Sprechen und Denken 169. Wort und Begriff 171. Anschauung und Lautzeichen 173. Lesen, Schreiben, Hören, Sprechen 175.

2) Carl Abel, Ilchester Lectures on comparative lexicography. Von Franz Misteli . . . . 175—196
Slavische Formen und ihre Uebersetzung 176. Die Bedeutungslehre und Friedrich Haase 178. Ferd. Heerdegen 179. Kategorien dieser Betrachtung 181. Synonymik und Semasiologie 181. Entstehung und Ausbildung der Sprache 184. Die Ursprache 185. Das Chinesische 186. Umschlag der Bedeutung 187. Raumbestimmungen 188. Qualitative Best. 191. Deutsche Beispiele; voces ambiguae 194. Versetzung der Laute 195.

3) Erwiderung von C. Abel . . . . 197—198

4) O. Schrader, Sprachvergleichung und Urgeschichte. Von H. Steinthal . . . . 199—201
Allgemeines Urteil über das Buch 199. Semiten und Indogermanen 200.

5) Offener Brief über die Casus-Theorie an Dr. H. Ziemer von G. Vogrinz . . . . 201—208
Grundbedeutung eines Casus 202. Einteilung der Casus 203. Mischcasus 204.

Drittes und viertes Heft.

Seite

Der Platonismus Michelangelos. Von Victor Kaiser. I. . . . 209—238

Ursprung der Menschen 209. Michelangelos Adam. Der Platonismus in Italien 213. Die Liebe nach Plato 214. Sonette Michelangelos 216. Menschenschöpfung 222. Hand und Arm 223. Der Schöpfer 226. Die Kirchenväter 230. Das Auge 235. Humane Bildung 236.

Dantes Psychologie. Von Georg Simmel. II. (Schluss) . . 239—276

Ethische Bestimmungen 239. Freier Wille 241. Die Taufe 242. Gelübde 244. Character 246. Lebensführung 248. Die Sünde 251. Die Hölle 255. Fegefeuer 259. Die Gefühle 262. Liebe 266. Tierseele 272. Die Kunst 274.

Die psychologische Methode in ihrer Anwendung auf die Sprache. Von Herbert Baynes. I. . . . . 276—287

Die ägyptische Philologie 277. Wörter mit polaren Bedeutungen und Lautvariation 277. Gesetz der Relativität 279, in der Sprache 280. Schema für Bedeutungs-Wechsel 282. Beispiele; ägyptische 282. Indogerm. 283. Turanisches 285. Dentalisation 286.

Verschiedene Bezeichnung des Perfects in einigen Sprachen, und Lautsymbolik. Von A. F. Pott. I. . . . . . 287—337

Verschiedene Mittel der Sprache zu demselben Zweck 287. Magyarisches 288. Präteritum im Chinesischen 290. Possessiv-Bezeichnung und Perfekt 291. Romanisches Perfekt 294. Germanisches 295. Umschreibung des Perf. 297. Perf. ohne Hilfsverbum 299. Einfache Perfekt-Bildung 301. Personal-Endungen 304. Symbolik der Formen 305. Reduplikation 306; im Präsens 308. Vokalismus 310. Keltisches 311. Ablaut 313; quantitativer und qualitativer 315. Lateinischer Umlaut 317. Stärkere und schwächere Formen 319. Vokalismus 321. Singular- und Pluralformen 325. Accent 326. Ergebnis 327. Qualitativer Ablaut 329. jajāna 334. Wortableitung 336.

Die Entdeckung des Beharrungsgesetzes. Von Emil Wohlwill. (Schluss) . . . . 337—383

Wirkungen der Rotation 340. Ptolemäus 342. Zusammengesetzte Bewegung 345. Entstehung des Planetensystems 348. Beharren der Geschwindigkeit 350. Cavalieri 352. Torricelli 353. Gassendi 355. Baliani 359.

Seite

Des Cartes 364. Kepler 368. Trägheit (inertia) 370. Die Achsenrichtung 371. Des Cartes' Naturlehre 373. Bewegung und Richtung 379. Newton 381.

Nachträge. Von E. Wohlwill . . . . 383—387

Zur geschichtlichen Betrachtung der deutschen Syntax. Von Oskar Erdmann . . . . 387—413

Syntax seit Grimm 388. Fragestellung 389.

I. Germanisch und Indogermanisch 390. Verbum und Nomen 391. Satz 392.

II. Germanisch. Tempus und Modus 395. Conjunctiv 398. Casus 399. Adjectiv - Flexion 400. Flexionslose Form 402. Pronominale Form 403. Schwaches Adjectivum 404. Wortfolge 405. Relativsätze 407.

III. Einwirkung fremder Sprachen 409. Gotische Bibelübersetzung 410. Hochdeutsche Prosa 411. Gallicismen 412.

Der Buddhismus. Mit Rücksicht auf H. Oldenberg und H. Kern. Von K. Bruchmann . . . . 413—444

Religion und ihre Phasen 414.

I. Geschichte des Buddhismus 415.

a. Vorstufe; Brahmanismus. Raum, Sonne, ātman. Pessimismus; Erlösung, Tod, Seele. 418.

b. Der Buddhismus selbst. Die Person; Geburt, Leben, Tod. Die Lehre. Weltlauf, Seele, Tod, Gebote. 419—425.

II. Buddhismus und Christentum 425—440.

a. Metaphysische Fragen. Jenseits und Gott. Der Mittler. Sakramente. Erbsünde. 425—432.

b. ethisch-sociale Fragen. Die Frauen; Ehe; Busse und Erkenntnis. Verhältnis zur Welt. Einheit der Menschen vor Gott. 433—439.

c. Historische Wirksamkeit 439—443.

Oldenberg und Kern 443 f.

Die psychologische Methode in ihrer Anwendung auf die Sprache von H. Baynes. (Schluss) . . . . 445—457

ἐναντίωσις durch Umvocalisirung 445.

Specielle Correlation

a. durch bleibende Form: Differenz der Geschlechter 448. Ursache und Wirkung (Verbum und Nomen) 449.

Seite

b. durch Umvocalisirung 451. Vorherschen des Negativen 452, des Positiven 454 (Analogien von Ton und Farbe 455).

Schluss 457.

Miscellen . . . . 451—480

Misteli.

I. Lateinisch: *-ere* in 3. prs. pl. prf. act. 457. *dixtis, dixĕ* u. a. 458.

II. Jakutisch: das fehlende Personalzeichen 461. Die längeren und die kürzeren Formen 463.

III. Magyarisch: die Abschleifungstheorie 465.

Steinthal, Aus Frankreich.

Mélusine, revue etc., *Folklore* 472. Veden, Mythologie, Vergleichung überhaupt 473. Der Regenbogen 477. Der Taucher in Frankreich und Deutschland 478. (Der gute Kamerad 479).

Denkmal der Gebrüder Grimm 480.

Sünde und Sühne
in den Rigvedahymnen und den Psalmen.

Von Dr. M. Holzman.

Die Ṛk und die Psalmen mit einander zu vergleichen liegt nahe und ist schon manchem Forscher in den Sinn gekommen. So sagt Theodor Aufrecht in der Vorrede zur zweiten Auflage seiner Rigvedaausgabe (Bd. II S. XXXVII): »Die hebräischen Psalme, wiewohl in dichterischer und sittlicher Eigenschaft erhabener, lassen sich in mancher Beziehung mit den vedischen Hymnen vergleichen« und knüpft hieran zutreffende Bemerkungen über die Sammlung und Benutzung dieser und jener Hymnen. Adolf Kaegi führt in seinem Buche »Der Rigveda, die älteste Litteratur der Inder«, viele, Sätzen des Rigveda entsprechende Stellen wie aus den übrigen Büchern der Bibel so besonders aus den Psalmen an.

Eine eigentliche Vergleichung aber, die ja nicht nur das Aehnliche neben einander sondern auch das Verschiedene gegenüber stellen soll, liegt dem Zwecke seines Buches fern.

Eine solche soll hier hinsichtlich der Begriffe Sünde und Sühne versucht werden.

I. Die Sünde.

Im Rigveda wird die Vorstellung Sünde am häufigsten durch die Wörter *enaḥ* und *agaḥ* ausgedrückt. Von diesen bedeutet *enaḥ*, das von *in* drängen, zwingen, Gewalt brauchen stammt, zunächst Gewalttat, Untat, die einem Menschen zugefügt wird (z. B. *mártañ énaḥ stuvató yáḥ kṛṇóti tigmám̃ tásmin ní jahi vájram indra* wer den singenden Sterblichen

Gewalt antut, auf den den scharfen Donnerkeil nieder schlage Indra 7, 18, 18), dann Sünde. *Āgaḥ* heißt eigentlich Aergernis, Anstoß und wird sowohl von dem den Göttern wie von dem den Menschen gegenüber begangenen Unrecht gebraucht z. B. *aryamyàṃ varuṇa mitryàṃ vā sákhāyaṃ vā sádam íd bhrā́taraṃ vā veçáṃ vā nítyaṃ varuṇā́raṇaṃ vā yád sīm ā́gaç cakṛmā́* welchen Frevel wir gegen den Kameraden oder den Vertrauten oder den Freund jemals oder den Bruder oder den eigenen Hintersassen oder den Fremden wir begangen 5, 85, 7; *devā́n vā yác cakṛmā́ kác cid ā́gaḥ sákhāyaṃ vā sádam íj jā́spatiṃ vā* welchen Frevel auch immer gegen die Götter wir jemals begangen oder den Freund oder den Hausherrn 1, 185, 8. *Āgaḥ* und *enaḥ* werden auch neben einander gebraucht z. B. *yó na ā́go abhy éno bhárāty ádhīd aghám aghá́çaṅse dadhāta* wer über uns Frevel, Sünde bringt, Böses auf den Böses sinnenden leget 5, 3, 7, vgl. 4, 12, 4; 7, 86, 3 u. 4. Es scheint aber, dass ein Unterschied zwischen beiden Bezeichnungen gefühlt wurde. Denn, soviel ich sehe, wird *āgaḥ* in mehr subjectivem Sinne gebraucht d. h. meist in Beziehung auf den, der es erlitten oder begangen hat, während *enaḥ* gewöhnlich absolut in Verbindung mit *kṛtam* (die begangene Sünde) vorkommt.

In den Psalmen begegnen uns zumeist drei Ausdrücke für Sünde: *ʿāwōn* eigentlich Krümme, *χaṭṭāth* (daneben *χēṭ* und — einmal 32, 1 — *χaṭṭāā*) das Verfehlen des rechten Zieles und *peschaʿ* Treubruch. Alle drei bezeichnen in den Psalmen, ohne dass es besonders angegeben wäre, das Vergehen gegen Gott. Denn die herrschende Anschauung ist die Psalm 51, 6 ausgedrückte *lᵉchā lᵉbaddᵉchā χāṭāthī wᵉhāraʿ bᵉēnechā ʿāsīthī* dir allein habe ich gesündigt und das in deinen Augen Böse habe ich gethan, wozu Franz Delitzsch in seinem Commentar über die Psalmen mit Recht bemerkt: »alle Verhältnisse, in welchen der Mensch zu Menschen und überhaupt den Creaturen steht, sind nur Erscheinungsformen seines Grundverhältnisses zu Gott, und die Sünde . . . . ist Widerspruch gegen den Willen Gottes, des alleinigen höchsten Gesetzgebers und Richters« (vgl. auch Hupfeld z. St.). In

anderen Teilen der Bibel werden jene Ausdrücke auch als Bezeichnung von Vergehen gegen Menschen gebraucht (vgl. Genesis 31, 36). Das zu *pescha;* gehörige Verbum ist die eigentliche Bezeichnung für den Abfall eines tributpflichtigen Volkes z. B. *wajiphscha; mōāb bʻjisrāēl* und Moab fiel ab von (handelte treulos gegen) Israel Reg. II 1, 1. Mit dieser Vorstellung wurde das Vergehen gegen Gott appercipirt, eine Bedeutung, in der das Wort oft bei den Propheten begegnet. In den Psalmen kommt nur ein Participium (51, 15) vor. Mehr Formen bieten die Psalmen von den Verba, die zu den anderen beiden Stämmen gehören.

In der Sprache des Veda kann sündigen nur durch *enaḥ āgaḥ kṛ* und andere Umschreibungen ausgedrückt werden.

Vergleicht man beider Sprachen Ausdrücke für Sünde, so erscheinen die der hebräischen innerlicher. In den Liedern des Veda aber begegnen uns wiederholt Anschauungen, die mit denjenigen, welche den hebräischen Bezeichnungen zu Grunde liegen, übereinstimmen, wie jedes, auch das gegen Menschen begangene Vergehen, auch hier zugleich als gegen eine Gottheit verübt angesehen wird. Da wird das Krumme *vṛjiná* dem Graden *ṛju* gegenübergestellt, die Sonne *ṛjú márteshu vṛjiná ca páçyan* das Grade unter den Sterblichen und das Krumme schauend 4, 1, 17 (vgl. 7, 60, 2; 6, 51, 2) genannt, von der Götterklasse der Âditya's gesagt *antáḥ paçyanti vṛjinótá sādhú* hinein schauen sie in das Krumme und das Rechte 2, 27, 3, der Betrüger *vṛjiná* genannt 8, 56, 9. Da steht dem *ṛta* dem »Gesetz der Bedingungen des physischen, religiösen und moralischen Lebens und Gedeihens«[1] das *anṛta* das Unrecht gegenüber. Da verletzt, wer sündigt, die Gebote des Varuṇa (*yác cid dhí te víço yathā prá deva varuṇa vratám minīmási dyávidyavi* welche deiner Satzungen auch immer wir wie Menschen, o Gott Varuṇa, verletzen Tag für Tag 1, 25, 1; *ácittī yát táva dhármā yuyopimá* wenn wir aus Unverstand deine

[1] Ludwig, Der Rigveda III, S. 291.

(Varuṇas) Gesetze verwischt haben 7, 89, 5). Denn Varuṇa ist *dhṛtavrata* Satzung festhaltend, eine Eigenschaft, die außer seinem nächsten Genossen Mitra nur vereinzelt anderen Göttern wie den übrigen Āditya's Savitar Indra zugeschrieben wird. An ihn sind wie an einen Berg gelehnt seine unerschütterlichen Satzungen (2, 28, 8) wie Gerechtigkeit und Recht die Stütze von Jahves Throne sind (89, 15).

Gesündigt wird von jedem Menschen, auch dem Götterfreunde (*yá āpír nítyo varuṇa priyáḥ sán tvām ágāṅsi kṛṇávat sákhā te* wer ein steter Vertrauter, Varuṇa, ein lieber gegen dich Sünden begeht, ein Freund von dir 7, 88, 6) eben weil er ein Mensch ist (*yád va ágaḥ purushátā kárāma* wenn wir gegen euch (Marut's) einen Frevel nach Menschenart begehen 7, 57, 4; vgl. 10, 15, 6 und oben S. 3: 1, 25, 1). Die Sünde wird aus Unverstand begangen (*yác cid dhí te purushatrá yavishṭhácittibhiç cakṛmá kác cid ágaḥ* welchen Frevel auch immer wir dir, Jüngster, unter Menschen aus Torheit begangen haben 4, 12, 4; vgl. 10, 37, 12; 7, 89, 3 und 5; oben S. 3). »Ist's doch nicht unser Wille«, sagt Vasishṭha, einer der Ṛshi's, von dem uns mehrere Bußhymnen erhalten sind, »Verführung, der Wein, der Würfel, Zorn, Torheit« 7, 86, 6.

Die Verführung aber kann auch »von Varuṇa, von den Göttern kommen«.[1] Von Agni wird gesagt *sá nas trāsate váruṇasya dhūrtér mahó devásya dhūrtéḥ* er uns schütze vor des Varuṇa Verführung, vor des großen Gottes Verführung 1, 128, 7. Hiermit hängt, glaub ich, eine andere Anschauung des Rigveda zusammen, in deren Auffassung ich allerdings von der gewöhnlichen Ansicht abweiche.

Oefters ist daselbst von Fesseln die Rede, durch welche der Mensch gefesselt ist und um deren Lösung er die Götter, besonders Varuṇa, anfleht. So heißt es in einem andern oben erwähnten Hymnus des Vasishṭha *vy àsmát pāçaṃ váruṇo mumocat* los von uns Varuṇa die Fessel löse 7, 88, 7.

[1] Vgl. Ludwig DR. III S. 288.

Hierzu bemerkt Geldner:[1] »Die Fesseln bezeichnen symbolisch die Krankheit, mit welcher Varuṇa den Sünder bindet«. Diese Auffassung hat Rudolf Roth schon in einem Vortrage, den er 1851 in der Generalversammlung der Deutschmorgenländischen Gesellschaft zu Erlangen gehalten hat, dargelegt. »Die Strafen«, sagt er daselbst, »welche Varuṇa als Richter über die Sünder verhängt, sind außer denen, welche alle Götter durch Entziehung äußeren Friedens und Wohlergehens verfügen können, bei ihm noch insbesondere Krankheit und Tod. Das sind Varuṇas »Fesseln«, die »Stricke«, mit welchen er denjenigen bindet, dessen Fuß die gesteckte Grenze zu überschreiten sucht«.

Dieser Ansicht durchgängig zu folgen hindern mich folgende Stellen: *kṛtám cid énaḥ prá mumugdhy asmát* selbst die begangene Sünde löse (Varuṇa) ab von uns 1, 24, 9; *áva syatam muñcátam yán no ásti tanûshu baddhám kṛtám éno asmát* los bindet, löset ihr beide (Soma und Rudra) welche begangene Sünde an die Körper gebunden ist, von uns 6, 74, 3; *rấjann énāṅsi çiçrathaḥ kṛtấni úd úttamám varuṇa pấçam asmád ávādhamám vi madhyamám çrathāya* König (Varuṇa) die Sünden löse auf, die begangenen; auf den obersten Strick, Varuṇa, von uns, ab den untersten, los den mittleren löse 1, 24, 14 f., vgl. 4, 12, 4; 1, 25, 21; *yát sīm ấgaç cakṛmấ tát sú mṛḷa tád aryamấditiḥ çiçrathantu* welchen Frevel wir begangen haben, den wohl verzeihe (Agni), den mögen Aryaman Aditi auflösen 7, 93, 7, vgl. 5, 85, 7; *vi mac chrathāya raçanấm ivấgaḥ* los von mir löse wie einen Strick den Frevel 2, 28, 5.

Diese Sätze zeigen meiner Ansicht nach, dass, wenn schon an den beiden Stellen, wo ausdrücklich von *váruṇasya pấça* die Rede ist (6, 74, 4; 10, 85, 24), dies (vgl. unten S. 11 f.) Krankheit bezeichnet, dennoch auch die Sünde selbst als ein Strick, eine Fessel angesehen wurde, die den Sündigen gebunden hält. Mit Recht bemerkt demnach Benfey zu

[1] Siebenzig Lieder des Rigveda übersetzt von Karl Geldner und Adolf Kaegi S. 11.

seiner Uebersetzung von 1, 24, 13 »denn Çunahçepa rief, als er gefesselt, gebunden an drei stämme, den Āditya«, dass die drei Stämme die drei Stricke der Sünde bedeuten (Orient und Occid. I 34). Die Stricke der Sünde aber rühren von den Göttern her, diese breiten sie aus, wie es 2, 27, 16 heißt *yā́ vo māyā́ abhidrúhe yajatrāḥ pā́çā ādityā ripáve vícṛttāḥ açvīva tā́ñ áti yeshaṃ ráthena* welche Zauberkünste euch zum Berücken sind, Ehrwürdige, (welche) Fesseln, o Āditya's, dem Betrüger geöffnet sind, über diese möcht' ich wie ein Rossekundiger mit dem Wagen hinwegkommen 2, 27, 16.

Die Psalmen kennen die Sünde nur als mit der Natur des Menschen, der Schwäche des Staubgeborenen zusammenhängend: *kī hū jāda; jisrēnū zachūr kī ;āphār anaχnū* denn er (Jahve) kennt unsern Trieb, ist eingedenk, dass wir Staub sind Ps. 103, 14, als Torheit; *ᵉlohīm attā jāda;tā lᵉiwwalti wᵉaschmōthaj mimmᵉcha lō nichχādū* Gott, du kennst meine Torheit und meine Schuld ist dir nicht verborgen 69, 6 vgl. 38, 6 und 107, 17. Von der Sünde Seilen ist in einem andern biblischen Buche, den Proverbia, die Rede. Da heißt es *ᵃwōnōthāw jilkᵉdunō eth hārāschā; ūbᵉχablē χaṭṭāthō jittāmēch* seine Vergehungen fangen den Frevler und in den Seilen seiner Sünde wird er gehalten 5, 23. Hier aber wird die begangene Sünde als das von dem Sünder selbst gewundene Seil bezeichnet.

Von dem aus menschlicher Schwäche sündigenden wird im Rigveda wie in den Psalmen der aus Bosheit sündigende, der Böse, unterschieden, dort der *aghaçaṅsa* der Böses sinnende, der *dushkṛt* der Uebeltäter, der *pāpa* der Böse, der *anṛta* der Ungerechte, hier der *pō;ēl āwen* der Unheil verübende, der *χaṭṭā* der Sünder, der *rāschā;* der Frevler.

Die Schilderung dieser Bösen zeigt uns, was als Sünde angesehen wurde. In beiden Sammlungen werden ihnen Lug und Trug, Falschheit, Uebelwollen und Gewalttat zugeschrieben *ápa tyám paripanthínam mushīvā́ṇaṃ huraçcítam dūrám ádhi srutér aja tváṃ tásya dvayāvíno 'ghā́çaṅsasya kásya cit padā́bhí tishṭha tápushim* hinweg den

Wegelagerer, den räuberischen, den Trug sinnenden, weit vom Wege hinweg treibe (o Pūshan); dieses zweizüngigen Böses sinnenden (wer es immer sei) Brandfackel mit dem Fuße austritt 1, 42, 3 und 4. *ālā pīhū mālē ūmirmōth wāthoch taχath l'schōnō ;āmāl wāāwen* Fluches ist sein Mund voll und Truges und Gewalttat, unter seiner Zunge ist Mühsal und Unheil Ps. 10, 7; *al timsch'chēnī ;im r'schā;īm w';im pō'lē āwen dōb'rē schālōm ;im rē;ēhem w'rā;ā bilbābām* Reiß mich nicht fort mit den Frevlern und den Unheil verübenden, die Frieden reden mit ihren Nächsten während (und) Böses in ihrem Herzen 28, 3. Solche Sätze (vgl. 5, 7; 32, 2; 101, 3—5) können Ludwig[1] vielleicht noch mehr als das von ihm erwähnte *bāgad mentitus est* zeigen, dass es nicht gerade »ein Product erānisch-indischer Geistesentwickelung ist, die Sünde . . . . . unter den Begriff der Unwahrheit, der Lüge, des Truges zusammenzufassen.«

In beiden Sammlungen werden die Bösen als wilde Tiere bezeichnet. Der Ṛshi spricht von den *vṛka's*, den Wölfen, der Psalmist von den *k'phīrīm* den jungen Leuen, den *l'bāīm* den Löwen. Beide wünschen, dass jene in ihren eigenen Schlingen gefangen werden. Dem *w'rischthō ascher ṭāman tilk'dō* und sein Netz, das er verborgen, fange ihn Ps. 35, 8, dem *jāschūb ;amālō b'rōschō* zurückkehre seine Mühsal auf sein Haupt 7, 17 (vgl. ebd. 16) entspricht *bṛ́haspate yó no abhí hváro dadhé svā́ tám marmartu duchúnā hárasvatī* O Bṛhaspati, wer uns eine falle legt, den zermalme das eigene packende Unheil 2, 23, 6; *yó naḥ káç cid ririkshati rakshastvéna mártyaḥ svaiḥ shá évai ririshīshṭa yúr* (Roth *dvayúr*) *jánaḥ* welcher Sterbliche auch immer uns schaden will durch Unholdkraft, durch seine eigene Weise nehme Schaden der rührige (nach Roths Coniectur: zweizüngige) Mensch 8, 18, 13.

Mit den oben erwähnten sittlichen Vergehungen werden in den Ṛk die religiösen Vergehungen auf eine Stufe gestellt und unter diesen nimmt den ersten Platz ein das Nichtspenden

[1] DR. III S. 287.

an Götter und an Priester. Der *ararivas* der Nichtspender wird *aghāyu* boshaft und *adevayu* gottlos genannt (1, 147, 4; 7, 1, 13 und 1, 150, 2), der *ayajvan* der Nichtopferer ebenfalls *adevayu* und *amānusha* unmenschlich (8, 59, 11). Dies hängt mit einer Grundanschauung des vedischen Altertums zusammen, welche auf die Weiterentwickelung des religiösen Bewustseins mannigfach verderblich gewirkt hat. »Dass unter solchen Verhältnissen Armut eine große Sünde war« ist begreiflich. »Nur gelegentlich wird auf den Uebermut angespielt, den der Reichtum gewöhnlich in seinem Gefolge hat . . . . . Gewöhnlich wird die Armut sehr energisch perhorrescirt, sie heißt *durevā* von schlechtem Wandel, natürlich weil der Arme den Anforderungen der Götter und der Priester nicht gerecht werden konnte«.[1]

In dieser Hinsicht sind die Psalmen von den Ṛk durch eine weite Kluft getrennt. Da heißt es *zebaχ ūminχā lō χāphaztā* Opfer und Gabe begehrst du nicht 40, 7 (vgl. 50, 8—13); da reiht sich an den Satz *āmar nābāl b'libbō ēn 'lōhīm* der Wahnwitzige (vgl. ved. *mūra* z. B. 8, 45, 23) spricht in seinem Herzen: es giebt keinen Gott an: *hischχīthū hithꜥībū ꜥalīlā ēn ꜥōsē ṭōb* verderbt sind sie, abscheulich in ihrem Handeln, keiner tut Gutes 14, 1 und in einem andern Psalm, wo dem *rāschāꜥ* derselbe Gedanke *ēn 'lōhīm* es giebt keinen Gott zugeschrieben wird (10, 4), wird weiterhin das oben S. 7 erwähnte *ālā pīhū malē* u. s. w. von ihm ausgesagt d. h. eben der wahrhaft Unsittliche und der Gottlose werden identificirt. Und diesem *rāschāꜥ* wird der *ꜥānī* der Arme als von ihm verfolgt gegenübergestellt; des Armen Gebet aber erhört Gott Ps. 34, 7 vgl. 140, 12 f.

II. Die Sühne.

Der Sünde Folge ist die von der Gottheit verhängte Strafe: das ist die Anschauung beider Sammlungen. Denn wie Jahve *hischkīph mimm'rōm ködschō . . mischschāmajim el ereṣ hibbīṭ* schauet von seiner heiligen Höhe, vom Himmel

[1] Ludwig DR. III, 283.

zur Erde blicket 102, 20 so ist Varuṇa *urucakshas* weitschauend: *ní shasāda dhṛtávrato váruṇaḥ pastyàsv á sámrājyāya sukrátuḥ áto viçvāny ádbhutā cikitváñ abhí paçyati kṛtáni yá ca kártvā* niedergelassen hat sich der satzunginnehaltende Varuṇa in den Häusern, zur Allherrschaft der hochweise; von hier beschauet er alles Geheimnisvolle, der Einsichtige, was gethan und was zu thun 1, 25, 10 und 11; allerdings hat er auch seine Späher: *pári spáço ní shedire* ringsum haben die Späher sich niedergelassen ebd. 13 (vgl. 7, 87, 3; 9, 73, 4). Wie Jahve *bōchēn libbōth ūchᵉlājōth* der Prüfer der Herzen und Nieren ist (7, 10), so wird von Varuṇa gesagt *dhītá mánushāṇām paçvó gá iva rákshati* dass er die Gedanken der Menschen wie Viehherden hütet (8, 41, 1). Wie Jahve *ōhēb ṣᵉdākā ūmischpāt* Gerechtigkeit und Recht liebt (33, 5), *ōheb χāmās ŝānᵉā naphschō* den Gewalttat liebenden aber seine Seele haßt, so sind Varuṇa Mitra Aryaman *ṛtaspṛ́çaḥ* das *ṛta* festhaltend (5, 67, 4) *ṛtásya rathíaḥ* des *ṛta* Wagenlenker (z. B. 7, 66, 12), *ṛtāvṛ́dhaḥ* sich des *ṛta* freuend (oder des *ṛta* Mehrer) (ebd. 19) wie überhaupt die Götter (z. B. 6, 52, 10) und *anṛtadvíshaḥ* des Ungerechten Hasser (7, 66, 13). Wie es von Jahve heißt *bᵉthōchāχōth ʿal ʿāwōn jissartā īsch* mit Zurechtweisungen ob der Sünde züchtigst du den Mann 39, 12 so werden dieselben drei Āditya's *cetáro ánṛtasya bhū́reḥ* die Rächer vielen Unrechts (7, 60, 5), wird Brahmaṇaspati (der Gebetesherr) (2, 23, 17) *ṛṇacit* schuldrächend und — wie Indra (4, 23, 7) und Soma (9, 110, 1) — *ṛṇayā* der Schuld nachgehend genannt.

Weil Strafe die naturgemäße Folge der Sünde ist, wird ihre Vorstellung im Hebräischen wie in der vedischen Sprache auch mit einem Ausdruck für Sünde appercipirt. So heißt *ʿāwōn* Gen. 4, 13 und *χaṭṭāt* Zach. 14, 19 Strafe, bedeutet *pāça* nicht nur (vgl. oben S. 5) der Sünde sondern auch der Strafe d. i. der Krankheit und des Todes Fessel (vgl. weiter unten S. 11 f.). Der Ṛshi und der Psalmist flehen nun, dass nicht der Zorn der Gottheit den Sündigen treffe, jener *má no vadháya hatnáve jihīḷānásya rīradhaḥ má hṛṇānásya manyáve* gieb uns nicht dem Morde, (deinem) des

Zürnenden Schlagen preis, nicht (deinem) des Grimmigen Eifer 1, 25, 2, dieser *Jahve al b^eapp^echā tōchīχēnī w^eal baχ^amāth^echā th^ejass^erēnī* Jahve nicht in deinem Zorne weise mich zurecht und nicht in deinem Grimme züchtige mich 6, 2 (vgl. 38, 2). Der Ṛshi aber sucht selbst Varuṇas Zorn auch durch Opfer zu beseitigen *áva te héḷo varuṇa námobhir áva yajnébhir īmahe havírbhir* hinweg deinen Zorn, Varuṇa, durch Anbetung, hinweg durch Opfer wir ihn flehen, durch Opfergüsse 1, 24, 14 vgl. ebd. 11, während der Psalmist ausruft *kī lō thaχpōs̱ zebaχ w^eettēnā ;ōlā lō thirṣe* denn nicht magst du Schlachtopfer, dass ich sie gebe, Ganzopfer begehrst du nicht 51, 18. Auch Agni geht der Ṛshi wie um Schutz vor Varuṇas Verführung (vgl. oben S. 4) so um Abwendung von dessen Zorn an: *tváṃ no agne váruṇasya vidvā́n devásya héḷó 'va yāsisīshṭhāḥ* du, Agni, mögest uns, des Varuṇa kundig, des Gottes Zorn hinweg gehen machen 4, 1, 4. Beide flehen darum, dass sie nicht die Schuld der Vorfahren, der Psalmist auch, dass er nicht die seiner Jugend, der Ṛshi hingegen, dass er nicht die von andern begangene Schuld büße. Jener betet *al tizkōr lānū ;awōnōth rischōnīm* gedenke uns nicht die Sünden der Vorfahren (79, 8 wo ein einzelner die Gefühle der Gesammtheit ausdrückt) und *χaṭṭōth n^e;ūraj ūph^eschā;aj al tizkor* der Sünden und Vergehungen meiner Jugend gedenke nicht 25, 7, dieser *áva drugdhā́ni pítryā sṛjā nó 'va yâ vayáṃ cakṛmā́ tanū́bhiḥ* hinweg uns (o Varuṇa) den väterlichen Trug wirf, hinweg was wir gethan mit (unserem) Leibe 7, 86, 5, aber auch *mā́ va éno anyákṛtam bhujema* nicht mögen wir euch (alle Götter *viçvadevās*) die von andern begangene Sünde büßen 6, 51, 7 (vgl. 2, 28, 9 an Varuṇa; 7, 52, 2 an die Āditya's). Das letztere Gebet begreift man, wenn man folgendes liest *yád vo devāç cakṛmá jihváyā gurú mánaso vā práyutī devaké-ḷanam árāvā yó no abhí duchunāyáte tásmin tád éno vasavo ní dhetana* welches schwere götterzornerregende mit der Zunge oder des Geistes Lässigkeit wir euch, Götter, gethan, diese Sünde o Gütige auf den nieder leget, der — ein Nichtspender — uns Unheil zufügt 10, 37, 12.

Wie hier so wendet sich der Ṛshi mit dem Gebete um Abwendung der Strafe überhaupt nicht nur an Varuṇa z. B. *mā́ no vadhair varuṇa yé ta ishṭā́v énaḥ kṛṇvántam asura bhrīṇánti mā́ jyótishaḥ pravasathā́ni ganma* nicht uns mit den Waffen (triff), die auf dein Geheiß den eine Sünde begehenden versehren, nicht mögen aus dem Lichte wir in die Ferne gehen 2, 28, 7 und seine nächsten Genossen (die anderen Āditya's vgl. 2, 27, 14) sondern auch an andere Götter wie die Marut's (7, 57, 4), Parjanya, ja auch an die Pitar's (10, 15, 6).

Die Finsternis, von der Varuṇa gegenüber gesprochen wird, ist der Tod (vgl. *jōschᵉbē χōschech wᵉs̱almāweth* die in Finsternis und dem Todesschatten weilenden Ps. 107, 10) um dessen Abwendung Vasishṭha in einem Bußhymnus ausdrücklich fleht: *mó shú varuṇa mṛnmáyaṃ gṛhám rājann ahám gamam* nicht o Varuṇa möge ich zum »molthaus«[1] o König gehen 7, 89, 1.

Aber nicht nur um Abwendung der Strafe, auch um Beseitigung der Ursache derselben, der Sünde, wird gefleht. Einzelne Sätze im Rigveda zeigen uns noch den engen Zusammenhang zwischen diesen beiden Vorstellungen und bekunden die Anschauung, dass, solange man von der Sünde Fesseln festgehalten werde, man auch der Strafe Fesseln ausgesetzt sei. So geht dem oben (S. 5) angeführten Satze 1, 24, 9 vorauf: *çatám te rājan bhishájaḥ sahásram urvī́ gabhīrā́ sumatísh ṭe astu bā́dhasva dūré nírṛtim parācaíḥ* hundert, o König, sind deiner Heilmittel, tausend; tief, weit sei dein Wohlwollen, verstoße in die Ferne die Verwesung, in die Weite, so lautet das ebd. aus 6, 74 angeführte im Zusammenhange: *sómārudrā yuvám etā́ny asmé víçvā tanū́shu bheshajā́ni dhattam áva syatam muñcátaṃ yád no ásti tanū́shu baddhám kṛtám éno asmát; tigmā́yudhau tigmáhetī suçévau sómārudrāv ihá sú mṛḷataṃ naḥ prá no muñcataṃ váruṇasya pā́çād gopāyátaṃ naḥ sumanasyámānā* Soma Rudra ihr beide tuet all diese Heilmittel uns in die Körper; los bindet löset, welche

[1] Ludwig.

begangene Sünde an die Körper gebunden ist, von uns; ihr beide mit scharfer Waffe, scharfem Geschoss, sehr heilbringend, Soma Rudra seid hier uns gnädig; befreiet uns aus des Varuṇa Fessel, behütet uns wohlgesinnt. Aus den Psalmen ließe sich hiermit vergleichen *bār^echi naphschī eth Jahve w^eal tischk^eχī kol g^emūlāw hassōlēaχ l^echol ʿ^awōnēchī hārōphē l^echol taχ^alūāj^echī haggōēl mischschaχath χajjāj^echī hamʿaṭṭ^erēchī χesed w^eraχ^amīm* preise meine Seele Jahve und vergiss nicht all seiner Wohltaten, der verzeihet all deiner Sünde, der heilet all deine Krankheit, der erlöset vom Verderben dein Leben, der dich krönet mit Gnade und Erbarmen 103, 2—4.

In welcher Weise der Ṛshi um Beseitigung der Sünde fleht, ist zum Teil aus oben angeführten Sätzen ersichtlich. Er fleht um Lösung der Sünde, um Lösung der Fessel (vgl. oben S. 11), um Hinwegwerfen des Begangenen (S. 10), ferner um Hinwegscheuchung der Schuld (2, 28, 9), um Entfernung der Sünde (2, 29, 1; 10, 164, 3), um Fortführen derselben durch die angebeteten Wasser (1, 23, 22), um Befreiung des Sündigen von der Sünde (8, 18, 12), um Vergebung (3, 7, 10), um Verzeihung (z. B. 7, 93, 7).

Von den mannigfachen Ausdrücken, die für diese Vorstellung den Psalmisten zu Gebote stehen, ist ein Teil den oben genannten ähnlich. Sie sprechen von dem Reinwaschen von der Sünde (51, 4), vom Hinwegtragen (32, 1) und Entfernen (103, 12) derselben, von der Erlösung (130, 8) und Verzeihung (z. B. 25, 11), ferner vom Bedecken (z. B. 85, 3) und Ueberdecken (z. B. 65, 4), vom Auslöschen (z. B. 51, 2. 11), vom Verbergen des göttlichen Antlitzes (ebd.), vom Reinigen und Entsündigen (ebd. 4. 9).

Was dem Flehen des Psalmisten um Verzeihung zu Grunde liegt, das Vertrauen auf die Liebe und Güte der Gottheit (vgl. *χonnēnī ^elōhīm k^eχasdechā k^erōb raχ^amechā m^echē ph^eschāʿāj* sei mir gnädig, Gott, nach deiner Liebe, nach der Größe deines Erbarmens lösche meine Vergehungen 51, 3; und u. a. 78, 38; 86, 5. 15), das ist auch dem Ṛshi nicht fremd. Auch er spricht von der *mṛlīka* der Gnade

(1, 25, 5) und — wie wir oben (S. 11) gesehen haben — von der *sumati* der Wohlgesinntheit der Gottheit, auch er fleht *mṛḷa* sei gnädig wie der Psalmist sein *chonnēnī* betet. Freilich bricht das den Ṛshi's eigene Bewustsein von der Macht der Menschen über die Götter auch hier durch. So heißt es nach dem oben (S. 10) erwähnten Gebete: gieb uns nicht des Grimmigen Eifer preis *ví mṛḷīkáya te máno rathír áçvaṃ ná sáṃditam gīrbhír varuṇa sīmahi* los zur Gnade deinen Sinn wie der Wagenlenker das angebundene Ross durch Lieder, o Varuṇa, wir binden möchten 1, 25, 3. Will man aber dies — was ich nicht für richtig halte — als einen bildlichen Ausdruck des Gedankens: mit Liedern flehen wir um Gnade auffassen, so wird jene Ansicht durch folgenden Satz bezeugt: *náma íd ugráṃ náma á vivāse námo dādhāra pṛthivīm utá dyám námo devébhyo náma īça eshāṃ kṛtáṃ cid éno námasá vivāse* die Verehrung wahrlich ist etwas Gewaltiges, die Verehrung suche ich für mich zu gewinnen (»lade ich ein« Ludwig), die Verehrung trägt Erde und Himmel, Verehrung den Göttern, Verehrung ist ihrer Herr, selbst begangene Sünde suche ich durch Verehrung zu gewinnen (»zu begütigen« Roth im Petersburger Wörterbuche, »nehme ich auf mich« Ludwig DR. IV, 219), 6, 51, 8 (vgl. 1, 185, 8).

Einer solchen Anschauung von der Abhängigkeit der Götter von den Menschen lässt sich aus den Psalmen nichts an die Seite stellen. Nur die Vorstellung, dass Jahve das Gedenken seitens der Menschen angenehm ist, kommt in kindlicher Weise zum Ausdruck z. B. *hōschīꜥenī lᵉamꜥan χasdechā; kī ēn bammāweth zichrechā bischᵉʾōl mī jōde lāch* hilf mir um deiner Gnade willen, denn nicht ist im Tode ein Gedenken deiner, im Schᵉōl wer danket dir? 6, 5 f.

Die Sünde aber kann der Mensch nach den Psalmen in activer Weise nicht durch Gebet und Verehrung und Opfer sondern zunächst durch Reue sühnen. »Die Opfer Gottes«, so heißt es in dem mehrfach erwähnten 51ten Psalm, »sind ein gebrochen Gemüt, ein gebrochenes und gebeugtes

Herz verschmähst du, o Gott, nicht.« *zibchē ͤlōhīm rūaχ nischbārā lēb nischbār wͤnidke ͤlōhīm lō thibze* v. 19.

Ein solches sündengebeugtes Gemüt ist meiner Ansicht nach wiederum den Ṛshi's fremd. Nicht die Sünde als solche sondern die Strafe oder die Furcht vor der Strafe beugt sie, und weil Strafe sie getroffen oder weil sie Strafe fürchten, flehen sie um Verzeihung. Ein Ṛshi, der in inniger rührender Weise klagt: Wann nun werde ich wohl bei Varuṇa sein? möchte er meinen Opferguß nicht zürnend genießen? wann schaue ich Gnade frohgesinnt? (7, 86, 2) — der öfters genannte Vasishṭha wendet sich an Menschen und die Gottheit, um von ihnen seine Schuld zu erfahren. »Ich frage nach dieser Sünde . . . . hinan gehe ich an die Kundigen zu fragen: gleichmäßig haben mir alle Weisen gesagt: dieser Varuṇa zürnet dir. Welches war der sehr schwere Frevel, Varuṇa, dass du den Sänger töten willst, den Freund? das verkünde mir schwer zu teuschender, selbstherrlicher«[1] ebd. 3 und 4.

Wie ganz anders der Psalmist, der von sich sagt *kī phͤschā;aj ͣnī ēdā; wͤχaṭṭāthī negdī thāmīd* denn meine Vergehungen kenne ich und meine Sünde ist stets mir gegenwärtig 51, 5, vgl. 32, 5.

Weil ihn nun die Sünde beugt, will er sie als Sünde ohne Rücksicht auf die äußere Strafe meiden. Deshalb ist sein Streben nicht allein auf Schuldfreiheit sondern auf die Besserung des Innern gerichtet. So betet er denn, wie er im Rückblick auf die Vergangenheit Verzeihung erfleht, im Hinblick auf die Zukunft *lēb ṭāhōr bͤrā lī ͤlōhīm wͤrūaχ nāchōn χaddēsch bͤkirbī* ein reines Herz erschaffe mir, o Gott, und einen festen Sinn erneue in meinem Innern 51, 12 und *rūaχ kodschͤchā al tiqqaχ mimmennī* deinen heiligen Geist nimm nicht von mir ebd. 13. Denn er ist überzeugt, dass Jahve, der »gerecht ist in all seinen Wegen und gütig in all seinem Tun« (145, 17) auch die Sünder den rechten Weg führt *ṭōb wͤjāschār Jahve ;al kēn jōre χaṭṭāīm baddārech* gut und gerade ist Jahve, darum unterweist er Sünder im Wege 25, 8.

[1] Vgl. 4, 1, 4 oben S. 10.

Ob der Ṛshi solche Wünsche hegt, ist mir fraglich. Ich will nicht Sätze wie *mā́ tát karma vasavo yác cáyadhve* nicht mögen wir das tun, was ihr, Gute, rächt 6, 51, 7 = 7, 52, 2 hervorheben, weil 3*ci* auch verabscheuen, hassen heißt, gehe vielmehr davon aus, dass der Ṛshi öfters um *anāgāstva* um Schuldlosigkeit fleht. Ob er aber hiermit nicht vielmehr die Freiheit von Schuld als der Ursache der Strafe und die Unverschuldetheit als die Voraussetzung des äußeren Wohlergehens denn die sittliche Reinheit um ihrer selbst willen erstrebt, das ist, wenn man die Stellen im Zusammenhange betrachtet, mindestens zweifelhaft.

So heißt der oben (S. 4) erwähnte Satz 4, 12, 4 vollständig: welchen Frevel auch immer wir dir, Jüngster, unter Menschen aus Torheit begangen haben, mache uns zu schuldlosen der Aditi, auf die Sünden löse nach allen Seiten Agni *kṛdhī́ shv àsmā́ñ áditer ánāgān vy énāṅsi çiçratho víshvag agne.* Hier bedeutet *anāgaṃ kṛ* von der begangenen Schuld frei machen, gehört demnach zu den oben (S. 12) erwähnten Ausdrücken für die Beseitigung der Sünde.

Ferner wird *anāgāstva* neben äußeren Gütern erfleht: *yásmai tvám sudravino dádāço 'nāgāstvám adite sarvátātā yám bhadréṇa çávasā codáyāsi prajā́vatā rā́dhasā té syāma* wem du, Schätzereicher (Agni), Schuldlosigkeit gewährst, Unendlicher, mit Wohlergehen (»zu Unversehrtheit« Ludwig), wen du mit herrlicher Kraft förderst, mit kinderreicher Spende, solche mögen wir sein 1, 94, 15; *viçvā́hā tvā sumánasaḥ sucákshasaḥ prajā́vanto anamīvā́ ánāgasaḥ udyántaṃ tvā mitramaho divé-dive jyóg jīvā́ḥ práti paçyema sūrya* alle Tage mögen wir dich frohgesinnt frohblickend kinderreich suchtlos schuldlos dich, Freundereicher, Tag für Tag aufgehen lang lebend sehen, Sonne 10, 37, 7; vgl. außer dem der *açvastuti* angehörenden Satze 1, 162, 22: 8, 47, 18 = 10, 164, 5.

Ferner wünschen die Ṛshi's, dass sie als schuldlose äußere Güter erlangen: *víçvāni deva savitar duritā́ni párā suva yád bhadráṃ tán na ā́ suva ánāgaso áditaye devásya savitúḥ savé víçvā vāmā́ni dhīmahi* alles Unglück, Gott Savitar,

treib hinweg, was Glück ist, das treib uns her. Schuldlos der Aditi mögen wir in des Gottes Savitar Belebung alles Schöne erlangen 5, 82, 5. 6; *á daívyā vṛṇīmahé 'vāṅsi bṛ́haspátir no maha á sakhāyaḥ yáthā bhávema mīḷhúshe ánāgā yó no dātá parāvátaḥ pitéva* göttliche Förderungen wir erkiesen, Bṛhaspati erhöht uns, o Freunde, dass wir dem Spender schuldlos seien, der uns ein Geber aus der Ferne wie ein Vater 7, 97, 2 vgl. 10, 36, 12. Denn sie glauben *ásti devā aṅhór urv ásti rátnam ánāgasaḥ* es giebt, o Götter, aus Enge Weite, es giebt Gut für den Schuldlosen 8, 56, 7.

Endlich flehen sie zu Savitar und Sūrya, dass sie sie den Göttern als schuldlos verkünden: *prá no mitrā́ya váruṇāya vocó 'nāgaso aryamṇé agnáye ca ví naḥ sahásraṃ çurúdho radantv ṛtā́vāno váruṇo mitró agníḥ . . . . á naḥ kā́mam pūpurantu stávānāḥ* Dem Mitra dem Varuṇa verkünd' uns (Sonne) schuldlos dem Aryaman und dem Agni; tausend Heiltränke mögen uns zuleiten die Heiligen, ... unseren Wunsch mögen sie gepriesen erfüllen 7, 62, 2 f. vgl. 1, 123, 3. Auch Agni wird darum (3, 54, 19) und neben Savitar (10, 12, 8) Mitra angegangen. Hienach scheint es auf das Wissen der Götter von des Menschen Schuldlosigkeit anzukommen, offenbar damit sie ihn nicht bestrafen sondern ihm Glück verleihen. Eben dies wünscht Vasishṭha wenn er in dem vorletzten Satze des Bußhymnus 7, 86 sagt *áraṃ dāsó ná mīḷhúshe karāṇy ahám devā́ya bhū́rṇayé 'nāgāḥ ácetayad acíto devó aryó gṛ́tsaṃ rāyé kavítaro junāti* dienen will ich wie ein Sklave dem Spender, dem zornigen Gotte schuldlos; weise hat den Unweisen der gütige Gott gemacht, den Gescheiten fördert zum Reichtum der noch Weisere.

Derartige Stellen machen mistrauisch auch gegen Sätze wie *áthā vayám āditya vraté távā́nāgaso áditaye syāma* dann mögen wir Āditya in deinem Wandel[1] schuldlos der Aditi

---

[1] Vgl. *táva vraté subhágāsaḥ syāma svādhyò varuṇa tushṭuvā́ṅsaḥ* in deinem Wandel mögen wir glücklich sein wohlbedacht als solche, die gepriesen haben 2, 28, 2.

sein 1, 24, 15, was unmittelbar auf das oben S. 5 erwähnte »auf den obersten Strick, Varuṇa,« u. s. w. folgt, *yó mṛḷáyāti cakrúshe cid ágo vayáṃ syāma váruṇe ánāgāḥ ánu vratány áditer ṛdhántaḥ* der gnädig ist selbst dem, der Frevel begangen, bei Varuṇa mögen wir schuldlos sein die Satzungen der Aditi vollführend 7, 87, 7 was am Schlusse eines Lobliedes auf Varuṇa steht, welches von einer Bitte um Vergebung der Sünde nichts enthält.

An eine solche Bitte, nämlich an das oben S. 5 erwähnte »los von mir löse wie einen Strick den Frevel« reiht sich das hier schließlich noch in Betracht kommende *ṛdhyáma te varuṇa khám ṛtásya* 2, 28, 5. Dasselbe wird verschieden gedeutet: Grassmann übersetzt es: wir wollen dir der Andacht Quell ergießen, Geldner[1]: des frommen Sinnes Quelle will ich öffnen und Ludwig: mögen wir mehren, Varuṇa, des Gesetzes Brunnen. Ich halte diese letzte Uebersetzung für richtig. Aber auch nach ihr ist die Stelle nicht geeignet den oben ausgesprochenen Zweifel zu beseitigen, wenn man die ihr folgenden Verse liest, welche Schutz vor Schrecken, Befreiung aus der Not, Hinwegscheuchung der Schuld (vgl. S. 12) und — (vgl. S. 10) — Straflosigkeit erflehen.

Nach den obigen Darlegungen stimmen die Ṛshi's in der Auffassung des Wesens der Sünde mit den Psalmisten mannigfach überein, weichen jedoch von ihnen darin ab, dass sie die Verführung zu derselben auch von der Gottheit ausgehen lassen, das Nichtspenden auf eine Stufe mit den sittlichen Vergehungen stellen und die Sünde um der Strafe willen fürchten. Mit diesem wesentlichen Unterscheidungsmomente hängt die Verschiedenheit in der Auffassung der Sühne zusammen. Davon abgesehen, dass die Ṛshi's nicht nur wie die Psalmisten annehmen, dass man die Sünde der Vorfahren sondern sogar, dass man die von anderen begangene Sünde büßen kann, glauben sie, dass man der Gottheit Zorn durch Opfer abwenden, ja die Sünde durch Verehrung beseitigen, die Sühne also äußerlich bewirken

[1] Siebenzig Lieder u. s. w.

kann. Sie wollen eben nur von der verhängten Strafe befreit werden oder der drohenden entgehen — denn ihr Streben ist auf äußeres Wohlergehen gerichtet; ob auch auf sittliche Reinheit, das lasse ich dahingestellt.

Berlin, Januar 1883. M. Holzman.

Dantes Psychologie.

Von Dr. Georg Simmel.

Unter den speciellen Teilen, in die das Gebiet der Philosophie auseinandergeht, hängt vielleicht keiner, seinem Wesen und also auch seiner Geschichte nach, so innig mit seiner Gegenwart in Zeit und Volk zusammen, wie die Psychologie. Ihre Berührung mit dem Unmittelbarsten im Menschen, die Unmöglichkeit, auf die Dauer ihren Blick vom Empirischen wegzuwenden, sind dafür die entscheidenden Momente. Die metapsychologischen Theorieen berufen sich öfter auf die directe Erfahrung, müssen wenigstens die Prüfung an ihr mehr gewärtigen, als die andern Teile der Metaphysik. Indem die Psychologie die Lehre von dem in der Seele Wirklichen ist, indem sie wenigstens den Anspruch macht, in allen ihren Aussprüchen ein Allgemeines zu geben, das aus der Erfahrung des Wirklichen jedenfalls zum Teil entspringen, in ihr jedenfalls münden soll — ist die Geschichte der Psychologie ein, wenn auch nach den Qualitäten ihrer Autoren modificirtes, wertvolles Actenstück im Archive der Psychologie der Geschichte.

Bei näherem Eingehen führt diese Betrachtung zunächst auf den Doppelwert, den jedes bewußt historische Zeugnis einer Gegenwart besitzt: es bietet uns nicht nur seinen sachlichen Gehalt, sondern es ist auch selbst ein Stück seiner Zeit und gibt, dementsprechend, von deren Charakter nicht nur ein objectives, sondern auch ein subjectives Bild — oder richtiger mag man die Reihenfolge umkehren: denn jener

sachliche Inhalt erhält seine Form, und oft noch mehr als sie, von der Subjectivität, in der er sich mehr oder minder getrübt spiegelt, während diese Subjectivität selbst ein unverfälschbares Product ihrer Zeitumstände ist. Und wenn demnach die engen Beziehungen eingesehen sind, in denen die Psychologie ihrem empirischen Charakter zufolge mit dem steht, was wir historisch nennen, so liegt auf der Hand, welchen Werth ihre Geschichte in jenen beiden Beziehungen für die Geschichte des menschlichen Geistes haben muss.

Und eine weitere Steigerung desselben ergibt sich noch aus jenen ihren Zusammenhängen mit dem Empirischen: sie braucht sich nicht auf die mit wissenschaftlicher Tendenz zum System zusammengefaßten Theoreme zu beschränken, sondern sie kann und muss auch die psychologischen Aeußerungen, die außerhalb der engeren Geschichte der Philosophie liegen, als ihr Material betrachten. Denn wo es sich um die Beobachtung von Wirklichem und zwar die Beobachtung durch Augen, die die Schärfe und Accomodation einer bestimmten Zeit tragen, handelt, da ist der Ausspruch eines Dichters oder eines Geschichtsschreibers von derselben Wichtigkeit, wie der eines Philosophen.

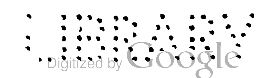
Schon von diesen allgemeinen Gesichtspunkten aus ist es vielleicht nicht unwichtig, die psychologischen Aeußerungen Dantes einmal zusammenzustellen, und, das Zusammengehörige verbindend, darzulegen, wie sich die innere Welt in diesem Kopfe gemalt hat. Aber Wichtigkeit und Interesse schienen mir in ungeahnten Progressionen zu wachsen, als ich den Zusammenhängen nachging, die zwischen den Momenten des weltgeschichtlichen Charakters Dantes und denen seiner Psychologie sich darboten. Je klarer Einem Dantes Stellung in der Geschichte des menschlichen Geistes wird und je mehr man grade einsieht, dass die Bedeutung dieser Stellung nicht sowohl darin liegt, dass er — abgesehen von seinen poetischen Verdiensten — neue Culturmomente geschaffen, als dass er vorhandene in classischer, ewig bedeutsamer Form zusammengefasst hat: desto gerechtfertigter wird auch das Gewicht erscheinen, das wir seinen Meinungen und Beobachtungen

über jenes wichtige Gebiet beilegen. Aber eben deshalb ist es notwendig, mit einigen einleitenden historischen Bemerkungen über ihn die Grundlegung unsres Themas zu vollziehen.

In großen Uebergangsepochen geistiger, politischer, socialer Art liegt es den einzelnen Geistern nicht nur nahe, beide Seiten des historischen Gegensatzes in sich zu vereinigen, das Neue zu erstreben, aber das Alte nicht zu lassen, sondern sie neigen auch auf Gebieten, die der eigentlichen centralen Bewegung ferner liegen, leicht zu dualistischen, in Gegensätzen stehenden und sich entwickelnden Meinungen; die Vorstellungskreise gerathen in solchen Zeiten in Bewegungen, die sich weit über ihren ursprünglichen Herd hinaus erstrecken. Studiren wir nun derartige Zeiten an den Einzelnen, so werden wir ein um so klareres Bild jener erhalten, je verschiedenartigere Tendenzen diese hervortreten lassen, je mehr das Neue und das Alte sich entweder im Sinne eines unbewussten Widerspruches, eines Dualismus, oder im Laufe einer in Gegensätzen sich bewegenden Entwicklung in ihrem Geiste zusammenfinden. Dantes Zeit war vor allem eine solche, in der in politischer wie in zahlreichen Culturbeziehungen die Ordnungen des Mittelalters noch nicht ganz tot, die der neuern Zeit noch nicht ganz lebendig waren. Das Kaisertum durch die Kämpfe mit dem Papsttum und dem egoistischen, wenn auch berechtigten Particularismus der Völker fast gänzlich seiner äußern und ideellen Macht beraubt, das Nationalitätsprincip wohl schon in den Gemütern vorhanden, aber ohne in der unseligsten und feindseligsten Zersplitterung der Länder in Fürstentümer, Städte und Parteien zu Worte oder gar zur Tat kommen zu können, das Papsttum endlich in die weltlichen Händel mit dynastischen und habgierigsten Interessen eingreifend, wovon natürlich auch seine religiöse Autorität nicht unberührt bleiben konnte — so stellt sich um das Jahr 1300 herum das Bild der, insbesondre italienischen, Welt dar. Und wie nun, wie schon oben bemerkt, mit derartigen gewaltigen Uebergangsepochen auch solche auf abgelegneren Gebieten in Verbindung zu

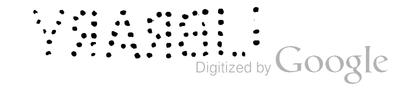
stehen pflegen, so begann auch auf dem Gebiet der Kunst die steife Ueberlieferung dem Hinwenden zur Wahrheit der Natur Platz zu machen; ich erinnere nur an Cimabue und an Giotto, von denen dann eine continuirliche Entwicklungsreihe zu den höchsten Gipfeln der Renaissance führt; besonders aber innerhalb der Wissenschaft — es gab eben damals nur eine — finden sich neben den reifen und überreifen Früchten vorgängiger Entwicklungen zugleich die Triebe weitreichender philosophischer Neuerungen; und mit dem Anschein und sogar dem ehrlichen Glauben, nur innerhalb des theologisch Erlaubten und Geforderten zu bleiben, schleift doch sogar ein Duns Scotus die Waffen, die sich leicht tödlich gegen die Religion kehren konnten. Was uns aber hier mehr interessirt, ist der Gegensatz des scholastischen und mystischen Denkens, die beide, getrennt und vereint, in dieser Epoche ihre Kulminationspunkte erreichen. Welches der historische Entwicklungsgang der mittelalterlichen Philosophie gewesen war, wie der Verwerfung des Aristotelismus seine Rehabilitation deshalb folgen konnte, weil man in ihm die christlichen Wahrheiten wenigstens teilweise entdecken, jedenfalls mit ihm verstandesmäßig rechtfertigen zu können glaubte — das ist bekannt genug; hier kommt es uns zunächst auf die Unterschiede der Denkart an, die jenes mittelalterliche Philosophiren aufweist.

Der eine Trieb nämlich, der für die Scholastik *κατ' ἐξοχήν* charakteristisch ist, geht auf das Erkennen der Dinge, insbesondere der über das Empirische hinausliegenden, durch Begriffe und ihre logische Verknüpfung; allein dieses Erkennen wird immer nur als ein vermitteltes und unvollkommenes empfunden, das sowohl subjectiv als objectiv noch auf ein unmittelbares hinweist: und dieses ist das mystische. Die Mystik behauptet, im Gegensatz zum discursiven Denken, ein directes Anschauen des Uebersinnlichen, sei es durch Einfluss, sei es durch Identität; das Absolute offenbart sich ihr in seinem Wesen und seinen Bestimmungen, und zwar durch einen von den eigentlichen Sinnen, wie von dem Verstande unabhängigen Act. Ersichtlich beruhen die geoffenbarten



Religionen als solche auf mystischen Vorstellungsweisen, während das begriffsmäßige Denken wenigstens seiner Tendenz nach in einem psychologischen und oft auch logischen — wenn auch nicht immer vollkommenen — Gegensatz dazu steht. Diese beiden Richtungen nun fanden sich, wie ein Blick in die Geschichte der damaligen Philosophie zeigt, in der Zeit Dantes weitläufig vertreten, insbesondre in der Form eines Compromisses und bei dem vorzüglichsten Lehrer Dantes, Thomas von Aquino, sind beide, in oft extremer Weise, reich ausgebildet.

Es ist mit einem Worte der Gegensatz des selbstherrlichen Verstandes und des frommen, der Intuition offnen Gemütes, um den es sich handelt, und in dem wir auch Dante sich bewegen sehen. Wir finden bei ihm die spitzfindigsten, rein formalen und wortklauberischen Ausführungen, denen zufolge er offenbar im Verstande die einzige Quelle der Wahrheit zu finden glaubt, und andrerseits ein vollständiges Verlassen des logischen Denkens, ein demutvolles Versinken in den Abgrund mystischer Gottergebenheit. Die inhaltliche und chronologische Betrachtung seiner Schriften hat nun ergeben, dass diese verschiedenen Standpunkte sich im wesentlichen auf verschiedene Perioden seines Lebens verteilen. Seine eigentliche Jugendzeit hindurch, bis zum Tode der Beatrice, scheint er eine naive Frömmigkeit empfunden zu haben, die im Verein mit seiner idealischen Neigung zu jener sein ethisches und intellectuelles Wesen bestimmt hat. Nach Beatricens Tode hingegen, des Gegenstandes beraubt, an dem sich seine Empfindungen immer von neuem entzünden konnten, in seinem Gefühlsleben gleichsam verwaist und unglücklich, wandte er sich der Realität des Daseins, insbesondere den politischen Interessen, mehr zu, zugleich aber wurde, wie sich sehr wohl verstehen läßt, in seinem Innenleben der Verstand der Empfindung gegenüber das Dominirende. Was wir von ihm aus dieser Epoche besitzen, zeigt den dürrsten Scholasticismus, jenes Trachten, mit dem reinen Denken die wichtigsten Fragen zu entscheiden, ohne daß der andre Weg, zu ihrer Beantwortung zu ge-



langen, irgendwie beschritten würde. Später aber, als ihn seine Bestrebungen von der Unzulänglichkeit alles Irdischen, von den moralischen und teilweise auch intellectuellen Mängeln der nur auf sich selbst ruhenden Vernunft überzeugt hatten, da wandte er seine Schritte, da suchte er wieder in der unmittelbaren Hingabe an das Göttliche und seine mystischen Offenbarungen den Kern aller Wahrheit, alles geistig und sittlich Richtigen.

Es versteht sich von selbst, dass die Differenz dieser Tendenzen nicht ohne Einfluss auch auf Dantes psychologische Ueberzeugungen geblieben ist, dass die Aussage der einen Schrift manchmal in directem Widerspruch mit der einer andern stehen wird. Allein obgleich diese Verschiedenheiten dem Gesagten zufolge ihren Grund nicht in einem eigentlichen Widerspruche seines Wesens, sondern nur in der Entwicklung desselben haben, so stehe ich doch nicht an, sie ohne Rücksicht auf ihr chronologisches Verhältnis neben einander zu stellen und einen wirklichen Dualismus in seinen Ueberzeugungen daraus herzuleiten. Was mich dazu bewegt, ist vor allem, dass ich kein Kapitel der Dantologie schreiben will, sondern eines der Psychologie der Geschichte; ist Dante überhaupt geeignet, die Strömungen des damaligen Volksgeistes an sich exemplificiren zu lassen, so ist es, wenn man eben nur dies im Auge hat, gleichgültig, ob die Verschiedenheiten zu gleicher oder zu verschiedener Zeit in ihm sich finden; er ist eben nur der vollendetste Ausdruck des Zeitgeistes, in dem beide Tendenzen neben einander herlaufen. Nicht darauf kommt es hier an, zu welcher Zeit er sie vertreten hat, sondern dass er sie überhaupt vertritt, und gewiss braucht uns die auch anderweitig häufige Erscheinung nicht irre zu machen, dass er in seiner späteren Periode die Wege der ersteren verwirft. Aber selbst dieser Sieg der mystischen, unmittelbaren Gotteswissenschaft über die bloß verstandesmäßige Forschung, wie er am Schluss des Purgatoriums deutlich ausgesprochen wird, aber vielleicht schon im Ganzen des Gedichtes liegt, ist viel zu scharf aufgefasst worden. Die Vorwürfe, die ihm Beatrice, das Symbol der göttlich be-

gnadeten Intuition, dort über sein Abirren vom rechten Wege macht, bedeuten nicht, dass jener Scholasticismus falsch, sondern, dass er unvollständig ist, nicht, dass er sich überhaupt nicht hätte damit abgeben sollen, sondern dass er sich zu ausschließlich damit abgegeben hat. Aber auch rein sachlich betrachtet ist jene Differenz, wie sie sich in seinen Schriften darstellt, geringer, als sie offenbar seinem Bewusstsein erschienen ist. Im Aristotelismus, überhaupt in jeder Theorie, die das Wesen der Dinge durch das reine Denken, durch die bloß logische Verbindung der Begriffe glaubt ergründen zu können, steckt ein guter Teil Mysticismus, wenn auch kein religiöser; nicht Rationalismus ist der schärfste sachliche Gegensatz zum Mysticismus, sondern Empirismus, der Unterschied zwischen den beiden erstgenannten Begriffen, trotz seiner historischen Wichtigkeit, ist vielfach nur ein eingebildeter — indess dies kann hier nur angedeutet werden. Aber auch umgekehrt ist das Werk seiner letzten Epoche, die Commedia, sehr vielfach in echt scholastischem Geiste befangen; auch durch seine Mystik geht ein kalter, verstandesmäßiger Zug; mitten in die höchsten paradiesischen Schauungen pflanzt sich oft eine Auseinandersetzung breit hin, die einen bei dem spitzfindigsten Scholastiker, oder sogar, von der poetischen Form abgesehen, bei Christian Wolff nicht überraschen würde.

Diese Erwähnungen, die an sich unserm Thema ferner liegen, waren doch erforderlich, um die Bedenken abzuwehren, die sich gegen eine parallele Verwertung aller Danteschen Schriften richten könnten. Wir sind um so mehr berechtigt, aus dieser einen principiellen Dualismus Dantes herzuleiten, als wir sehen werden, dass auch seine letzten und reifsten Ueberzeugungen einen solchen einschließen, und zwar nach verschiednen Seiten hin. In der Idee seiner Weltmonarchie, in dem Glauben, dass die Moralität der Einzelnen durch geregelte staatliche und kirchliche Obergewalt auf ein ideales Niveau zu bringen sei — darin zeigt sich sein mittelalterlicher Charakter; in der absoluten gegenseitigen Unabhängigkeit von Kirche und Staat, die sein erstes Axiom ist,



in der Forderung der Gleichberechtigung beider, als umittelbarer Produkte der Grundeigenschaften des Mikrokosmos, tritt einer der wichtigsten Gedanken der neuern Zeit zum ersten Male mit voller Energie und Klarheit hervor. Außer diesen Gegenströmungen im Grunde seines Wesens aber liegt in der unbedingten Coordination der beiden Gewalten ein unversöhnlicher Zwiespalt; wenn die Kirche die Sorge für das jenseitige Leben, der Staat aber die für das diesseitige übernehmen soll, so sind, da jenes doch von der Gesammtheit unsrer irdischen Handlungen abhängt, die Gebiete beider doch nicht auseinandergehalten; um so weniger, als das Papsttum, trotz der gegenteiligen Versicherungen Dantes, der von ihm selber angewiesenen Stellung nach, dem göttlichen Princip näher steht, als die irdische Gewalt und deshalb mit derjenigen Consequenz, die die Hierachie stets für sich geltend machen konnte, die absolute Oberherschaft beanspruchen durfte; auch hier also ein unversöhnter Dualismus. Indessen ist jene Betonung der Gleichberechtigung von Kirche und Staat, wenn sie auch im Hinblick auf die Praxis viel zu abstract ist, als Uebergang zu einer Zeit, die die weltliche Seite des Gegensatzes zum Princip nahm und aus einer, die die geistliche vorherschen ließ, sehr bedeutsam und notwendig: damit die hochschwebende Schale der Wage die tiefere werde, musste erst der Punkt des Gleichgewichts passirt werden.

Und endlich, was das Einzelne betrifft, wird man gar häufig die Geteiltheit seines Denkens zwischen scholastischem Begriffsformalismus resp. Dogmatismus und lebendiger Erfahrung bemerken. Mit einem Blicke, der die schwärzesten Abgründe der Verbrecherseele und die ätherischsten Höhen eines verzückten Mysticismus mit gleicher Schärfe umfasste, mit jener seltensten Genialität, der die Schleier vor den innersten Motiven der Menschen gehoben sind — vereinigt sich oft eine unbegreifliche Befangenheit in den überlieferten Schulformeln und in den eignen, oft vorurteilsvoll gefassten Principien. Er war überhaupt ein Schwärmer, ein Enthusiast und zugleich doch ein starrer Doctrinär — eine Vereinigung,

die sich recht oft, namentlich bei politisch wirksamen und zwar insbesondre oppositionell wirksamen Persönlichkeiten findet. Indessen ist grade auf dem Gebiet der Psychologie bei ihm zu bemerken, dass ihre abstracten Fragen offenbar erst dann ein erhöhtes Interesse für ihn bekommen, wenn sie mit den empirischen in Verbindung treten; wir schöpfen daraus das Recht, bei der Darstellung seiner Psychologie uns insbesondre an die empirische Seite derselben zu halten. Kein Gebiet, mit Ausnahme der Politik, wird von ihm mit so lebhaften Farben behandelt, als das der menschlichen Seelenzustände.

Eben deshalb, weil er hier offenbar den ganzen Schatz seiner Erfahrungen vor uns ausgebreitet hat, und weil er so ganz ein Kind seiner Zeit ist — in dem Sinne, dass das vollendetste Kind die Eigenschaften der Eltern in sich combinirt und potenzirt — darum ist seine Psychologie so ganz besonders wertvoll, darum ist sie, in mehr als dem gewöhnlichen Sinne, ein Beitrag nicht nur zur Geschichte der Psychologie, sondern auch zur Psychologie der Geschichte.

Und dieser letzte Gesichtspunkt, als zweckgebender, lässt, wie die chronologischen Differenzen in Dantes Ansichten, so auch ihre Originalität oder Entlehntheit gleichgültig erscheinen. Es ist oft genug hervorgehoben worden, wie alle allgemeineren wissenschaftlichen Sätze bei Dante der Wissenschaft seiner Zeit entnommen sind, kaum irgend etwas außer der poetischen Form derselben und manchen empirischen Beobachtungen, die sich an sie anschließen, ihm ursprünglich angehört. Wenn man ihn aber nur als Repräsentanten einer Epoche, seine Persönlichkeit nur insofern, als sie der Ausdruck gewisser allgemeiner Principien ist, betrachtet, so kommt es nicht darauf an, woher er diese bestimmten Ansichten hat, sondern nur darauf, dass er sie hat. Grade dies macht ihn zu unserm Zwecke so außerordentlich geeignet, dass er so ganz von der Denkweise seiner Zeit durchdrungen ist, in allem Theoretischen in den engsten Beziehungen zu dem Bewusstseinsinhalt seines Zeitalters steht, zugleich aber im Empirischen fein und überwiegend selbständig zu beobachten weiss. Wieviel er auch von andern entnommen haben möge, er hat es so

in und mit seiner Persönlichkeit verschmolzen, dass nur die philologische Danteforschung ein Interesse daran haben kann, es zu trennen. Wir, die wir ihn nur als geistige Persönlichkeit überhaupt, als den, der gewisse weltgeschichtliche Vorstellungen am vollendetsten ausdrückt und in sich ausdrückt, betrachten, wir haben das Recht, seine Gedankenkreise als in sich abgeschlossen, nur auf ihren Inhalt hin anzusehen.[1]

Die Seele ist durchaus nur eine einheitliche; die rationale, gottgegebne Seele zieht die andern, naturgegebnen, Vermögen (das sensitive und das vegetative) mit in ihre Kreise, schmilzt sie in sich zu ihrer eignen Einheit zusammen. Gegen die andre (platonische) Ansicht, die dem Menschen mehrere Seelen zuschreibt, wendet er empirisch ein, dass, wenn eine freudige oder schmerzliche Empfindung oder auch nur eine fesselnde Warnehmung ins Bewusstsein tritt, alle andern Vorstellungsfähigkeiten abgeschnitten sind.[2] Dies verhindert nicht die Annahme getrennter Seelenvermögen und ihre vollkommene Substantiirung: das Gedächtnis bewegt die Phantasie dazu, Vergangenes zu vergegenwärtigen.[3] Wo aber eben ein Seelenvermögen in Anspruch genommen ist, wo ein starker Sinneneindruck vorliegt, da erscheinen die andern Sinne wie ausgelöscht,[4] und sogar die Einbildungskraft kann sich unsrer so ganz bemächtigen, dass wir Trompetengeschmetter um uns herum nicht bemerken;[5] die Seele ist in diesem Fall nicht mehr ganz sie selbst, das Selbstbewusstsein (»un' alma sola, che vive e sente e sè in sè rigira«[6]) verlässt sie; der Gegensatz dazu ist es, wenn sie *intera* ist. Darum bekommt das *intero* für ihn, dem die Einheitlichkeit der Persönlichkeit so hohen Wert hat, auch moralische Bedeutung, es ist das, was sich selbst treu, durch nichts außer seinem Wesen Liegendes corrumpirt wird: »Mardocheo, Che fu al

---

[1] Ich citire die *Opere minori* nach der Ausgabe von Fraticelli, nur die *Vita Nuova* nach der Witteschen. — [2] Purg. IV, 1. — [3] V. N. 16. — [4] Purg. XXXII, 1. — [5] Purg. XVII, 13. — [6] Purg. XXV, 74.

dire ed al far così 'ntero«.[1] Wer aber die Fähigkeit dieser Concentration nicht besitzt, in wem verschiedne Gedanken, immer einer über den andern, aufschießen, der wird zu keinem Ziele gelangen, weil die Energie des einen die des andern aufhebt.[2] Und wie für den Einzelnen, ist es auch für die Gesammtheit höchstes Ziel, zur Einheit zu gelangen; denn zur Verähnlichung mit Gott müssen wir streben, und dieser ist ganz und gar einheitlich.[3]

Indessen braucht diese Concentration keine absolut innere zu sein, sondern kann, wie schon erwähnt, auch ein äußeres Object betreffen; so ist die Seele *intera*, wenn Musik ertönt, weil dann die Lebensgeister fast sämmtlich ihre Wirksamkeit einstellen e la virtù di tutti quasi corre allo spirito sensibile che riceve il suono;[4] so kann auch ein Wunsch so leidenschaftlich sein, dass man fast unfähig wird, von etwas anderem zu sprechen.[5] Dantes leidenschaftliches und intensives Temperament musste besonders zu solcher Hingabe neigen, allein die Häufigkeit und Allgemeinheit, mit der er die Hemmung der Vorstellung bei dem Aufgehen in eine einzige bespricht, zeigt doch an, dass der allgemeine Geist damals wohl dazu geneigt haben wird, und die Verzückungen des Mysticismus mögen davon nicht weniger Ursache als Folge gewesen sein. Er hat sogar schon die Beobachtung gemacht, und spricht sie ganz allgemein aus, dass bei dem höchsten Innigkeitsgrad der Vertiefung in eine Anschauung wir uns später ihrer nicht mehr erinnern können;[6] auch dass der Schmerz, der sich mit einem Gedanken verbindet, so groß sein kann, dass der Gedanke selbst darüber dem Bewusstsein entschwindet,[7] und dass die Heftigkeit zweier gleichzeitiger Vorstellungen sie in einer Weise hemmen kann, die keine von ihnen zur Aussprache kommen lässt.[8] Die erste dieser Erscheinungen hat ihren psychologischen Grund darin, dass bei intensivster Hingabe an einen Gegenstand alle andern Vorstellungen soweit von ihm zurückweichen,

---

[1] Purg. XVII, 29. — [2] Purg. V, 16. — [3] Mon. I, 10. — [4] Co. II, 14. — [5] Purg. XXIII, 60. — [6] Par. I, 7. — [7] V. N. 40. — [8] Par. IV, 16.

dass keine Associationen stattfinden; so dass diese Vorstellung nachher keine Hilfen findet, woraus sich die Schwierigkeit ihrer Reproduction erklärt. Es ist in der Tat nur ein poetischer, wenn auch von ihm selbst ernst gemeinter Ausdruck für diesen Process, wenn er meint, die Unmöglichkeit, sich nach Erhebung in die höchsten Sphären später der dort gehabten Anschauungen zu erinnern, rühre daher, dass der Geist in diesem Zustande das Menschliche überschreite und deshalb nach der Rückkunft in dieses nicht mehr an jenes heranreiche.[1] Eben dieselbe Erscheinung tritt aus eben demselben psychologischen Grunde ein, wenn eine Vorstellung durch ihre Neuheit sich vollkommen von allen bisherigen abhebt, wie er der Tatsache nach auch schon bemerkt hat.[2]

Die Unsterblichkeit der Seele ist ihm ein selbstverständliches Dogma, das weder einer Auseinandersetzung noch einer Begründung bedarf; ganz kurz heißt es: »Auf dieser Seite (in der Hölle) haben ihre Gräber Epikur und alle seine Nachfolger, die die Seele mit dem Körper sterben lassen.« Ebenso gehört auch jener Kardinal zu den Ketzern, der sterbend gesagt hatte: »Wenn es eine Seele gibt, so habe ich sie für die Ghibellinen verloren.«[3] Ist freilich die Seele ein unmittelbares Geschenk Gottes,[4] so muss es eine Sünde gegen diesen sein, an ihrer Unvergänglichkeit oder gar an ihrer Existenz zu zweifeln. Ja, diese Unsterblichkeit zu leugnen, ist sogar eine Dummheit, ein Widerspruch: denn da viele schon das irdische Leben um des jenseitigen willen hingegeben haben, so wäre der Mensch ja statt des vollkommensten Geschöpfes — was er in der Tat ist — das unvollkommenste. Ob aber, fügt er hinzu, das Unsterbliche in uns körperlich oder unkörperlich ist, darüber sind die Ansichten geteilt.[5] Um so eifriger musste er die Unsterblichkeit verteidigen, als ihm jener Tausch des jammerbelasteten irdischen Lebens gegen das himmlische ausgesprochenes Herzensbedürfnis war.[6]

---

[1] An Cangrande, 28. — [2] V. N. Son. XI. — [3] Inf. X, 13, 120. — [4] Purg. XXV, 71. — [5] Co. II, 9. — [6] Purg. XXIV, 77.

Das Verhältnis von Leib und Seele ihrem innersten Wesen nach ist ihm, wenigstens seiner bewussten Intention nach, ein rein dualistisches, wenn ihm auch im theologisch-metaphysischen Sinne der Geist die letzte Ursache auch des Natürlichen ist.[1] Wenn die Bildung des Kindes im Mutterleib so weit vorgeschritten ist, dass es sich schon bewegen und tierisch empfinden kann, so wendet sich Gott, über solches Kunstwerk der Natur erfreut, ihm zu und haucht ihm einen neuen Geist, das eigentliche höhere Seelenvermögen, ein — während der materielle Teil nur aus schon vorhandenen Stoffen gebildet wird und sich im Tode absolut von jenem loslöst;[2] so bildet sich auch die gestorbene Seele ihren Schattenkörper aus der umgebenden Luft. Trotz dieses durchaus verschiedenen Ursprungs und Endes und Wesens ist die Seele mit dem Körper aufs engste verbunden, sie bemächtigt sich der von ihr vorgefundenen Bildungen zu einem relativ einheitlichen Ganzen, wie zum Wein die Sonnenwärme sich mit dem Safte im Rebstocke verbindet, sie löst sich in die verschiedenen und zu verschiedenen Zwecken gebildeten Glieder auf, wie Gott seine Güte vervielfältigt in den Sternen zeigt.[3]

Auch geschieht jene Eingießung des Geistes erst, wenn das Gehirn des Fötus vollkommen ausgebildet ist, und von diesem wichtigen Organ hängt dann auch die richtige Function des Intellects ab; ist, von Geburt oder durch Verletzung, der Körper und speciell das Gehirn verletzt, so bringt dies auch einen geistigen Mangel, Dummheit und Wahnsinn, mit sich.[4] (Das verhindert natürlich nicht, dass er in seiner Lyrik die Seele im Herzen wohnen lässt: »Io vi dirò del cor la novitate, Come l'anima trista piange in lui.«[5]) Im Gehirn wohnt der spirito animale, und dahin bringen die spiriti sensitivi ihre percezioni.[6] Dass sich ihm indess, noch über eine allgemeine Abhängigkeit des Spirituellen vom Materiellen hinaus, der scharfe begriffliche Unterschied beider

[1] An Cangrande, 21. — [2] Purg. XXV, 55. — [3] Par. II, 133. — [4] Co. IV. 15. — [5] Canz.: *Voi che intendendo.* — [6] V. N. 1.

hier und da etwas verwischt, ist bei der Art seines Gedichtes erklärlich, in dem das Körperliche fortwährend für das bloß oder auch spirituell Gemeinte symbolisch vicarirt. So ist es zwar kein Zweifel, dass die Seele, trotzdem sie substantiell ist,[1] für ihn die Form des Leibes ist[2] und er bezeichnet die Geister der jenseitigen Reiche als *forme*[3] — während dasselbe Wort an andrer Stelle nicht nur die rein äußerliche Form des Körpers,[4] sondern gradezu den Körper bedeutet, als das, worin der Geist sich ausspricht, eine sichtbare, entsprechende Form gewinnt;[5] der irdische Körper wird, im Gegensatz zu der bloß schattenhaften forma als forma d'ossa e di polpe bezeichnet.[6] Und so finden sich noch mehrfache Ausdrucksweisen, die fast vermuten lassen, dass jener materialistische Schatten, der den extremen Spiritualismus öfters begleitet, auch über seinen Weg gefallen sei. »Eben jetzt mischten sich deine Gedanken unter die meinen, ähnlichen Wesens und ähnlichen Ansehens, so dass aus beiden ein einziger Entschluss hervorging.«[7] »Sowie das Wachs von dem Siegel, dessen eingedrückte Form es nicht verändert, ist jetzt mein Gehirn von Euch geprägt.«[8] Die Ohnmacht, in der der Geist keine Eindrücke aufnehmen kann, bezeichnet er gradezu als ein Sichschließen desselben;[9] offenbar denkt er sich den geistigen Vorgang als diesem physischen ganz analog; das ist nicht ein Materialismus, der bewusstes philosophisches Dogma, im Gegensatz zum Spiritualismus, wäre, sondern jener naivere, den unvollkommene Erkenntnistheorie zu allen Zeiten und bei allen Völkern erzeugt. — Aber in den Träumen, die wir gegen Morgen haben, soll sich der Geist von seiner leiblichen Grundlage mehr ablösen und so fast göttliche, wahrsagende Bilder hervorbringen.[10]

Licht und Sehvermögen wirken auf einander wie Körper auf Körper,[11] die Sehkraft, der *spirito visivo,* eilt so weit zurück, wie das Licht in ihn eindringt,[12] offenbar weil ihm

[1] Co. III, 3. — [2] Par. IV, 54. — [3] Purg. IX, 58. — [4] Inf. XXV, 101. — [5] Purg. XXV, 99. — [6] Inf. XXVII, 73. — [7] Inf. XXIII, 28. — [8] Purg. XXXIII, 79. — [9] Inf. VI, 1. — [10] Purg. IX, 13. Inf. XXVI, 7. — [11] Par. XXX, 46. — [12] Par. XXVI, 70.

das Auge selbst »sonnenhaft« ist; er nennt es selbst luce,[1] und es ist nur dem Worte, aber nicht der ganzen Anschauungsweise nach ein Widerspruch, wenn andrerseits das Licht Vermittler zwischen Object und Subject sein soll.[2] Beiläufig bemerkt: er macht in der Vita Nuova von den spiriti einen weit ausgedehnteren Gebrauch, als in den übrigen Werken. Nicht unmöglich, dass dies mit dem psychologischen Charakter des Buches in Zusammenhang steht, mit der jugendlich-lyrischen Empfindung, die alles zu personificiren strebt: »da lebte mir der Baum, die Rose«; wie es sehr verwante Züge im Volksgeiste sind, die das Märchen und die solche spiriti bilden, so mag auch in einem einzelnen Geist jene poetische Jugendzeit, die so viel mit den märchenbildenden Epochen und Zügen im Volksgeiste gemein hat, zu derartigen Personificationen besonders neigen. Wenn Beatrice naht, treibt ein spirito d'amore distruggendo tutti gli altri spiriti sensitivi, die spiriti del viso aus und setzt sich an ihre Stelle.[3] Denselben Vorgang beschreibt er auch noch im 7. und im 14. Sonett; wie das freilich möglich ist, dass Amor alle spiriti tötet, nur die visivi am Leben lässt, aber auch diese aus ihren Organen (strumenti) austreibt, gesteht er niemandem erklären zu können, der nicht ebenso verliebt sei; wer es aber sei, für den brauche es keiner Erklärung. Auch von ihren Augen gehen spiriti d'amore aus und dringen in das Herz dessen, der sie anschaut.[4] Man bemerkt leicht, dass auch der poetisch-bildliche Ausdruck ein ernstgemeintes Fundament hat. Jenes strumento heißt anderswo nervo, per lo quale corre lo spirito visivo.[5] Wenn er aber andrerseits in einer Canzone sagt, wie schon angeführt: Io vi dirò del cor la novitate, Come l'anima trista piange in lui E come un spirito contra lei favella — so ist er sich wohl bewusst, dass sowohl anima wie spirito nur Gedanken bedeuten können, anima aber denjenigen, der die Seele ganz füllt, in Bezug auf den der ganze Inhalt der Seele eigentlich übereinstimmt,

[1] Par. XXXI, 30. — [2] Purg. VI, 45. — [3] V. N. 11. — [4] V. N. Canz. I, 4. — [5] Co. II, 10.

der sie also gewissermaßen vertritt: siccome chiamare solemo la cittade quelli che la tengono e non quelli che la combattono; avvegnachè l'uno e l'altro sia cittadino.[1] Spirito ist an solchen Stellen ein einzelner Gedanke.

Es liegt übrigens, trotz aller Mystik und Transscendenz, ein sinnlicher Zug auch in der Vorstellung Dantes, dass alle unsere Gedanken in Gott, als in ihrem ewigen Spiegel, abgebildet werden. Die nähere Bestimmung dieses Verhältnisses schwankt zwar; an einigen Stellen scheint es, als wären die Gedanken früher in Gott, als in uns, oder hätten wenigstens ihren Ursprung in ihm — wie ja unser Geist überhaupt nur ein einzelner Strahl des seinigen ist;[2] an andern, besonders wo er die Willensfreiheit im Auge hat, sollen die Gedanken in unserm Geiste entspringen und sich nur in seinem allbefassenden Auge spiegeln.[3] Verstehe man dies, wie man will, jedenfalls sollen unsre Gedanken derart im göttlichen Geiste befindlich sein, dass die Geister des Paradieses, die in seiner Anschauung leben, zugleich die Gedanken aller andern Wesen in ihm lesen. Mag dies noch so sehr symbolisch gefasst werden — die Möglichkeit, auch nur ein solches Bild zu gebrauchen, zeigt, wie wenig er vor einer materialistischen Vorstellungsweise der Gedanken zurückschreckt; denn er ist zu sehr Dichter, zu sehr Italiener an der Schwelle der Renaissance, zu fern noch jener Abstraction, in der sich etwa einem Malebranche ein ähnlicher Gedanke darstellte, um sich von dem Enthaltensein in Gott, dem Erblicken der Ideen in ihm nicht eine ganz concrete, sinnliche Vorstellung zu machen; wäre sie ihm unmöglich gewesen, so würde der ganze Ausdruck eine Geschmacklosigkeit, ja selbst eine Unmöglichkeit sein. Grade in dieser sinnlichen Vorstellungsweise eines ganz geistigen Geschehens liegt das eigentlich Mystische derselben; denn überall, wo wir eine Vorstellungsweise mystisch nennen, enthält sie ein Verhältnis zwischen Dingen, die auf Grund genereller Differenzen in kein Verhältnis gesetzt werden können; das Charak-

[1] Co. II, 7. — [2] Par. XIX, 52, XI, 19. — [3] Par. XVII, 37, XV, 61.

teristische für die Mystik, dass sie gleich geheimnisvoll für Weise wie für Toren ist, stammt ihr eben von dem vollkommenen Widerspruch, der sie ausmacht.

Gelegentlich jenes Enthaltenseins in Gott, das den Dualismus zwischen der Willensfreiheit und jedem consequenten Gottesbegriff, eine der bedeutsamsten Seiten der dualistischen Natur Dantes, recht hervorleuchten lässt, braucht er auch einmal folgendes interessante Gleichnis: »Du glaubst, dass mir dein Gedanke aus jenem, der der erste ist, zukomme, wie aus der Eins, die man kennt, die Fünf und die Sechs folgt«;[1] und an einer andern Stelle heißt es, dass, wer Gott schaut, in ihm alle Dinge so schaut, wie sterbliche Geister sehen, dass in einem Dreieck nicht zwei stumpfe Winkel sein können.[2] Danach wären die menschlichen Gedanken (und alle Dinge überhaupt) eigentlich nur so in Gott, wie die differenten Modi in der Einheit der spinozischen Substanz, die vielmehr logisch aus ihr folgen, als dass sie als differente real in ihr wären; grade der mathematische Vergleich ist dafür charakteristisch. Mystisches, aber auch Großartiges genug liegt in dieser Vorstellung, nach der unsre Gedanken allerdings nicht erst in dem Zeitmoment, in dem wir sie denken, auch in Gott geboren werden, sondern in jener Ewigkeit (Zeitlosigkeit), die den mathematischen Wahrheiten eigen ist, in ihm existiren.

Seine im allgemeinen spiritualistischen Tendenzen hindern ihn auch nicht, die sinnliche Erkenntnisweise und die Erfahrung als die notwendigen Ausgangspunkte für alles menschliche Wissen anzuerkennen; freilich dient ihm diese Erkenntnis grade dazu, die Nichtigkeit alles irdischen Wissens gegenüber dem transscendenten zu betonen. Vom Sinne her nimmt unsre Erkenntnis ihren Anfang,[3] vom Sinnlichen muss unser Verständnis empfangen, was es sich geistig zueignen soll — ähnlich, wie nach ihm jede Liebe zunächst natürlich ist und erst ein Geistiges zu ihr hinzutritt, um sie in die Sphäre des wahrhaft Menschlichen zu erheben, s. u. Eben

[1] Par. XV, 55. — [2] Par. XVII, 13. — [3] Co. II, 5.

dies, dass nur die Sinnlichkeit Sicherheit gewährleisten kann, lässt ihn als Gegensatz zu den schattenhaften Wesen den noch sinnlichen uomo certo nennen.[1] Selbst die Einbildungskraft kann ihren Inhalt, außer durch ein transscendentes Wunder, nur durch die Sinnlichkeit erhalten.[2] Dies ist natürlich eine Schwäche der menschlichen Anlage, und die göttliche Offenbarung verfährt nur ihrethalben anthropomorphistisch, indem sie z. B. Gott Hände und Füße beilegt;[3] nur an (sinnlichen) Zeichen können wir den göttlichen Willen erkennen, da uns ja selbst der Wille unsrer Mitmenschen nicht direct, sondern auch nur durch solche bekannt wird.[4] Das irdische Leben überhaupt ist ein Dasein *sensibilmente,*[5] was scheinbar im objectiven Sinne genommen werden und die sinnlich warnehmbare, greifbare Existenz bedeuten soll; andrerseits wird das Leben vigilia de' vostri sensi genannt,[6] wo die Sinne offenbar im subjectiven Sinne für das Leben charakteristisch sein sollen. Nehmen wir beides zusammen, so könnte man vielleicht in Dantes Sinne das Erdendasein als dasjenige definiren, in dem wir mit der Totalität der Sinne warnehmen und wargenommen werden. Deshalb dringen die überirdischen Wahrheiten in unsern von den Organen des Körpers eingekerkerten Geist nicht anders, als selbst durch geschlossene Augenlider noch Helligkeit empfunden wird,[7] und ganz allgemein heißt es, dass nostro intelletto non puote salire zu den Dingen, zu denen die sinnliche Kraft der Phantasie nicht zulangt, wie z. B. stofflose Substanzen, also die Engel;[8] im Ausdruck, aber auch, wie wir sehen werden, in der Sache, bleibt er nicht immer consequent: So wenig man auch, heißt es einmal, von den überirdischen Dingen durch die Vernunft wissen kann, so gewährt das doch einen größern Genuss, als das Viele und Gewisse, das uns der Sinn lehrt.[9] Bei den Engeln, welche reine Intelligenz sind, wird das sinnliche Hören ganz durch ein intendere per intelletto ersetzt.

---

[1] Inf. I, 66. — [2] Purg. XVII, 13. — [3] Par. IV, 40. — [4] Mon. II, 2. — [5] Inf. II, 15. — [6] Inf. XXVI, 114. — [7] Co. II, 5. — [8] Co. III, 4. — [9] Co. II, 3.

Allein so wenig er dieser letzteren Vorstellung ganz treu bleibt — an anderer Stelle wird die himmlische Seligkeit in sentiendo (nachher: sehen!) veritatis principium gesetzt[1] — so wenig kann er es jener. Die ragione, die Gott uns einhaucht, ist dinudata da materia[2] und bedarf deshalb auch nach Dantes Intention schon hier auf Erden keiner sinnlichen Vermittlung zu ihren Processen. Hier bemerken wir zum ersten Male symptomatisch die innere Unmöglichkeit jenes Dualismus, der den Ausgangs- wie den Zielpunkt von Dantes Denken und Wollen bildet, jener absoluten Trennung des Transscendenten und des Sinnlich-Irdischen in unserm Seelenleben; da tatsächlich das Höchste und das Niedrigste in demselben in ewiger Beziehung steht, enger und untrennbarer als das Zusammen von Zettel und Einschlag, so kann keine specifische Scheidung zwischen ihnen durchgeführt werden. Reißt Dante alles Seiende in ein Reich der Natur und eines der göttlichen Gnade auseinander, jenes unsrer Sinnlichkeit, dieses unsrer Vernunft entsprechend, so ist klar, dass unser wirkliches Leben in einer unklaren Mitte zwischen beiden schweben muss; da die generelle Differenz beider aller Vereinigungsversuche spottet. In seinem Dogma befangen, merkt er den Widerspruch gar nicht, der in dem göttlichen Charakter unsrer ragione und der Notwendigkeit liegt, doch auch diese mit sinnlichem Inhalt zu erfüllen; diese letztere Tatsache ist ihm wohl bewusst, allein weil der Gottesursprung jenes Seelenteils ihm das Wichtigere und Erste, unter allen Umständen Festzuhaltende, ist, so dient sie ihm grade nur zum Beweis für den metaphysischen Dualismus des Seins, der sich im Psychologischen documentirte. Die Sonderung und Rangordnung der Vermögen setzt sich immer weiter fort: den höhern Intellect sollen Gründe bestimmen, den niedern vultus experientiae.[3] Natürlich, dass sich ihm — und ihm ganz besonders! — die Wahrheit verbarg, die erst Kant aussprechen sollte, dass auch die höchsten Functionen unsres Geistes nur dazu dienen, Erfahrung möglich zu machen.

[1] An Cangrande, 33. — [2] Co. III, 3. — [3] Mon. I, 18.

Auch können jene fundamentalen Unterschiede in den Seelen, da sie durchaus zum Wesen seines Systems gehören, nicht durch das gelegentliche Zugeständnis annullirt werden, dass Stufen innerhalb des Seienden nur in ganz allgemeiner Weise anerkannt werden müssten, dass es an sich in der geistigen Ordnung der Dinge so wenig einen Sprung gebe, wie in der sinnlichen: es wäre vielmehr ein allmählicher Uebergang von der englischen Natur durch die menschliche hindurch zur tierischen.[1] Immerhin ist zu seiner Charakteristik diese Stelle bemerkenswert, wo eine großartigere Auffassung ihn über seine Dogmen und ihre Einengungen hinwegträgt.

Die menschliche Beschränktheit bringt es auch mit sich, dass Wissen und Wissenschaft uns nur durch das Gedächtnis zu Stande kommt,[2] das er, allen andern geistigen Fähigkeiten gegenüber, als das bezeichnet, che non erra,[3] auch hierin die Beschränkung unsres Geistes andeutend. Weil wir nur sinnlich warnehmen und der Sinneneindruck als solcher bald vorüber ist, bedarf es des Festhaltens der Vorstellungen, um die zusammengehörigen zur Erkenntnis zusammenfügen zu können; die Engel, die immerwährend Gott schauen und in ihm die Summe des Existirenden zeitlos und wechsellos vor Augen haben, bedürfen deshalb der Erinnerung nicht.[4] Die Prudenza muss, im Gegensatz dazu, drei Augen haben, weil für sie das Erwägen von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft das Wesentliche ist.[5]

Und doch stand er schon zu nahe an der Schwelle einer Zeit, die ihre Ideale vom Himmel wieder auf die Erde zurückführen sollte, um nicht zu empfinden, dass dieses sinnliche Dasein mit all seinen Unvollkommenheiten und Schwächen doch mancherlei teure Eigenschaften besitzt. Dies liegt nicht nur in seinem Eifer für die ihm wünschenswerte Gestaltung der irdischen Dinge, für die er sein Leben hinlebte, nicht nur in der Lehre, dass nach der Auferstehung des Fleisches la nostra persona Più grata fia per esser tutta quanta; sondern,

---

[1] Co. III, 7. — [2] Par. V, 41. — [3] Inf. II, 6. — [4] Par. XXIX, 76. — [5] Purg. XXIX, 132.

nachdem ein Geist des Paradieses ihm diese Lehre auseinandergesetzt hat, fährt er fort: »so schnell und eifrig sagten beide himmlischen Chöre Amen, dass man recht die Sehnsucht nach ihren toten Leibern erkennen konnte; und vielleicht nicht nur ihrethalben, sondern auch nach ihren Müttern, ihren Vätern, nach all denen, die ihnen teuer gewesen waren, ehe sie ewige Flammen wurden«.[1] Hierher gehört auch jene schöne und rührende Scene zwischen Statius und Vergil; sowie jener erfährt, dass ihm Vergil gegenübersteht, beugt er sich nieder, um ihm die Füße zu küssen, aber dieser hält ihn zurück: »Sind wir doch beide nur Schatten«. Und er: »Nun kannst du die Größe der Liebe ermessen, die mich zu dir entbrennen lässt, dass ich vergesse, wie wir Schatten sind, und Schatten fassen will wie feste Körper«.[2] Es klingt in diesen Stellen ein leiser elegischer Ton an, dass selbst den zur Seligkeit Berufenen noch irgend etwas fehlt, das uns eben nur das körperliche Sein zu bieten vermag. Und, so schlecht die carne umana auch oft gemacht werden mag, die unter den heiligsten Geboten stehende Verehrung der Eltern wird doch ausschließlich dadurch begründet, dass uns jene von ihnen gekommen ist.[3]

Unter den Unvollkommenheiten des Lebens empfindet er ganz besonders schmerzlich die Unfähigkeit der Sprache, Gedanken und Empfindungen adaequat auszudrücken. »Und hätte ich solche Kraftfülle, es auszusprechen, wie es auszudenken, so etc.«, heißt es einmal.[4] Größeres Vermögen hat unser Geist zu denken, als zu sprechen; und größeres, zu sprechen als sich deutlich zu machen,[5] es gibt viele Dinge, die wir durch unsern Verstand sehen, für die es aber überhaupt keine Lautzeichen gibt.[6] Freilich muss die Sprache die allgemeine menschliche Mangelhaftigkeit teilen; denn sie dient dazu, dass man durch sie erfahre, was man noch nicht weiß,[7] und der Zustand des Nichtwissens ist ja für

---

[1] Par. XIV, 61. — [2] Purg. XXI, 130. — [3] Professione di Fede, 401. — [4] Par. XXXI, 136. — [5] Co. III, 4. — [6] An Cangrande, 29. — [7] Co. I, 2.

das Erdenwesen charakteristisch den himmlischen Wesen gegenüber, die im Anschauen Gottes das absolute Wissen haben; deshalb haben die Engel auch keine Sprache, da sie sich eben nichts mehr mitzuteilen brauchen.[1] Die unvergleichliche Wichtigkeit der Sprache für uns entgeht ihm aber darum keineswegs; nicht nur, dass sie ihrem Ursprung nach uns direct von Gott gekommen ist,[2] sondern sie ist uns auch ein so notwendiges Werkzeug für unsre Vorstellungen, wie das Pferd für den Soldaten — und wie der beste Soldat das beste Pferd braucht, so die beste Vorstellung die vollendetste Sprache;[3] das Gewaltigste, das überhaupt denkbar ist, gelingt ihr, nämlich das Menschenherz zu bewegen;[4] und so will er auch die Orpheussage nur allegorisch und dahin verstanden wissen, dass der weise Mann mit seiner Stimme grausame und rohe Herzen, die den Tieren und Steinen gleichen, zu zähmen und zu lenken verstand.[5] So ist also sein Pessimismus über die Sprache nicht durchgehend; er erkennt wenigstens an, dass die Worte sich nach ihren Gegenständen richten, dass sich in ihnen uralte Weisheit verbirgt,[6] ja, so groß ist die Gewalt der Süßigkeit des bloßen Wortes: Amor, dass er sich nicht denken kann, dass, was Amor thut, anders als süß sei.[7] In dem einen Punkt indess hebt er noch eine Differenz zwischen den Sachen und ihrem sprachlichen Ausdruck hervor: dass aus falschen Prämissen eine richtige Schlussfolgerung gezogen werden kann; denn da das Wahre an sich niemals aus dem Falschen folgen kann, so sind es eben nur die Zeichen des Wahren, die aus den Zeichen für das Falsche hervorgehen können.[8]

Es war natürlich, dass ein Dichter, der seine Sprache zu ganz neuen Zwecken schöpferisch gestalten und damit gleichsam eine neue Sprache schaffen mußte, sowohl die Macht als die Beschränktheit des sprachlichen Ausdrucks aufs tiefste empfand; einen solchen Wert hat dieser für ihn, dass er meint, ein übersetztes poetisches Werk wäre ganz

[1] V. E. I, 2. — [2] V. E. I, 5. — [3] V. E. II, 1. — [4] V. E. I, 17. — [5] Co. II, 1. — [6] V. E. II, 3. — [7] V. N. 13. — [8] Mon. II, 6.

ohne Schönheit und Harmonie;[1] auch lag es dann in Dantes Natur, sich darüber in solchem Maße Rechenschaft abzulegen. Es ist in jener Hinsicht bezeichnend, dass sich die preisenden Sätze über die Sprache in den früheren Schriften, die klagenden dagegen in der Commedia finden. Hier wird auch der Prosa größere Ausdrucksfähigkeit zugeschrieben als der Poesie,[2] während er früher die Muster, nach denen die Prosaiker sich zu richten hätten, bei den Dichtern sucht und das Umgekehrte ausdrücklich zurückweist.[3] Aber auch ihr Wesen fasst er als Zweig jenes Dualismus, der ihm die Welt ausmacht: da die Menschen unendlich voneinander verschieden sind, so brauchen sie eines Verständigungsmittels; durch bloße Bewegungen aber, wie die Tiere, können sie sich nicht hinreichend verstehen, ebensowenig in rein geistiger Weise, wie die Engel; jenes Verständigungsmittel muss also zugleich rationale und sensuale sein, das ist aber die Sprache, die als Laut sinnlich, als bedeutungsvoll aber geistiger Art ist.[4]

Jene menschliche Unfähigkeit, einem gewaltigsten Gegenstande mit der Sprache nachzukommen, setzt sich aber auch in das bloße Denkvermögen fort: »Das, was ich jetzt schildern muss, hat niemals eine Stimme ausgesprochen, noch eine Feder geschrieben, noch auch eine Phantasie jemals begriffen».[5] Er ruft die Musen an, ihm beizustehen, da er Dinge singen müsste, die selbst zu denken schwer sind;[6] sowie seine Sprache nicht im Stande ist, seinen Gedanken Ausdruck zu geben, so sind es diese oft selbst, klar über seine Freundin zu denken;[7] hierher gehört auch die schon angeführte Unfähigkeit unseres Intellects, zu den Dingen zu gelangen, zu denen die Phantasie nicht hinaufhelfen kann. Die Phantasie ist ihm die Kraft der sinnlichen und deshalb allein deutlichen Vorstellung; und, ohne dass er selbst ein klares Bewusstsein darüber besitzt, sind die Gegenstände, die ihm auszudenken unmöglich ist, nur solche, die dem reinen

[1] Co. I, 7. — [2] Inf. 28, 1. — [3] V. E. II, 1. — [4] V. E. I, 3. — [5] Par. XIX, 7. — [6] Purg. XXIX, 41. — [7] Co. III, 3.

Verstande entsprungen sind und deshalb für mögliche Sinnenanschauung Widersprüche in sich tragen. Dass die Schwierigkeit, sich stofflose Substanzen und andre empirisch nicht zu gebende Gegenstände vorzustellen, nur darauf beruht, dass man sie nur durch Hinweglassung der zu klarer und deutlicher Vorstellung notwendigen Bedingungen zu Stande gebracht hat — das kommt ihm noch nicht in den Sinn.

Vielleicht ist die fortwährende Veränderung, der die Sprachen unterliegen, der Grund ihrer Unvollkommenheit; die Verschiedenheit des Namens für das höchste Gut führt er als Beispiel für jene an.[1] Durch Uebereinkunft wurde deshalb die grammatica, die unveränderliche lateinische Sprache adoptirt;[2] allein die Volkssprachen behalten jene Verschiedenheit und nur die Sprache des Herzens ist es, die für alle die gleiche ist.[3] Die unendliche Verschiedenheit, der immerwährende Wandel, den das Menschengeschlecht in jeder Beziehung aufweist, ist mit der Art der Sprachen um so enger verwachsen, als er offenbar einen charakterbegründeten Zusammenhang zwischen dem Volk und seiner Sprache annimmt: er teilt die Völker nach dem Worte ein, das sie für Ja haben,[4] charakterisirt Italien als das Land, dove 'l sì si parla; nachdem er das römische Italienisch als das Grässlichste bezeichnet hat, fährt er fort: nec mirum, cum etiam morum habituumque deformitate prae cunctis videantur foetere.

Jene Verschiedenheit des Menschengeschlechtes gehört zu den wichtigsten und betontesten Ueberzeugungen Dantes. Auf sie gründet er zum großen Teil die Notwendigkeit seines Weltkaiserreichs, sie selbst auf empirische wie metaphysische Momente. Dass jeder Mensch mit einer ganz besondern Anlage geboren wird, nur zu einer bestimmten Richtung seiner Tätigkeit befähigt ist und von dieser nicht ohne den größten Nachteil abweichen darf, das ist ihm die Grundlage, auf der der Staat sich aufbaut und die ihn notwendig macht. Nur aus verschiednen Teilen kann ein Ganzes werden,

[1] Par. XXVI, 133. — [2] V. E. I, 9. — [3] Par. XIV, 88. — [4] V. E. I, 8.

aber es muss es auch, wenn jeder die ihm notwendige Ergänzung finden soll. »Gibt es, fragt er, ein größeres Unglück für den Menschen, als nicht Bürger zu sein? Und kann man dies sein, wenn man nicht je nach der Verschiedenheit der Anlage verschiedenen Beschäftigungen nachgeht?«[1] Die Verschiedenheit der Völker als Ganze hängt wesentlich von ihrer geographischen Lage ab (er will sogar einmal die Niederträchtigkeit eines Volkscharakters geradezu auf die sventura del luogo zurückführen,[2] was freilich ebensogut die schlimme Ortsbeschaffenheit wie etwa einen auf der Gegend lastenden Fluch bedeuten kann); ihre Charaktere unterscheiden sich so durchaus, dass sogar einige gradezu zum Herschen, andre zum Dienen angelegt sind — wie es bei den Individuen gleichfalls der Fall ist.[3] Der oberste Monarch soll deshalb nur solche Gesetze geben, die dem Menschengeschlecht als solchem zukommen; Unterkönige müssten dann diese von ihm empfangen und je nach den verschiednen Bedürfnissen der Volksindividualität formuliren; tanquam, fährt er in interessantem Gleichnis fort, intellectus practicus ad conclusionem operativam recipit maiorem propositionem ab intellectu speculativo et sub illa particularem quae proprie sua est, assumit et particulariter ad operationem concludit.[4] Das Verhältnis gleicht ungefähr dem, das er von der Sprache aussagt, deren Allgemeinheit, deren Möglichkeit und Form als Sprache überhaupt, uns von Gott gegeben ist, während die Ausbildung der einzelnen Sprache uns überlassen bleibt. Trotz dieses Versöhnungsversuches zwischen dem Allgemeinen und dem Besondern schärft er in der Anerkennung der Individualität der Völker selbst die Waffe, die die Idee seines Weltkaisertums vernichten muss.

Was indess die Verschiedenheit der Individuen hervorbringt, was den Menschen eigentlich zum instabilissimum et variabilissimum animal[5] macht, das sucht er nicht in äußern Momenten, sondern allein in der göttlichen Vorsehung, die

---

[1] Par. VIII, 115. — [2] Purg. XIV, 37. — [3] Mon. II, 7. — [4] Mon. I, 16. — [5] V. E. I, 9.

jedem bestimmte Anlagen zu bestimmten Zwecken mitgegeben hat. Gl' intelletti che muovon queste stelle, haben die Wurzeln unsrer Tätigkeit verschieden eingerichtet. Deshalb wird einer als Solon, der andre als Xerxes, einer als Melchisedek, der andre als Dädalus geboren. (In diesen Beispielen scheinen die wesentlichen Zweige des höheren menschlichen Daseins gegeben zu sein: der Weise, der Fürst, der Priester, der Künstler; man beachte die Feinheit der Reihenfolge!) Die Natur, die den Sterblichen ist, was das Siegel dem Wachs, übt ihre Kunst, ohne einen Unterschied zwischen den Häusern zu machen; so kommt es, dass Esau schon von der Zeugung her sich von Jakob scheidet und Romulus von einem so niedrigen Vater abstammt, dass man ihn lieber dem Mars zuschreibt; diese Erkenntnis mag in Verbindung mit seinem Gerechtigkeitssinne veranlasst haben, dass er in einer Zeit, wo der politische Hass sich eo ipso immer auf die ganzen Familien erstreckte, es den Pisanern zum ganz besondern Vorwurf macht, auch die Söhne Ugolinos getötet zu haben.[1] — »Wenn die Welt auf die Grundlage achten wollte, die die Natur gelegt hat und ihr folgen, so würde ein vortreffliches Geschlecht entstehen. So aber zwingt ihr den zum Kloster, der geboren ist, das Schwert zu führen, und macht einen König aus dem, der zum Geistlichen bestimmt ist: darum weicht euer Fuß vom rechten Pfade ab.«[2] Von der göttlichen Kraft geht alle Wirkung aus, aber ihr idealer Stempel kann sich vermöge der Verschiedenheit des Stoffes und der göttlichen Absicht nicht immer in gleicher Vollendung abdrücken: so bringt dasselbe Holz verschiedne Früchte, und wir werden mit verschiednen Geistesgaben geboren. Nur das sollen wir erstreben, nur in dem unsre Vollkommenheit suchen, was dem eignen Stande das Angemessene ist;[3] und entsprechend meint er, dass jedes Wesen um so liebenswürdiger erscheint, je mehr es die grade ihm eigentümliche Eigenschaft zeigt! je bärtiger der Mann, je glatter das Gesicht der Frau etc.[4] Jede Natur nimmt in der kosmischen Ordnung

---

[1] Inf. XXX, 87. — [2] Par. VIII, 115. — [3] Par. XIII, 67. — [4] Co. I, 12.

eine bestimmte Stelle ein, diese ihrem Urquell näher, jene entfernter; und so bewegen sie sich verschiednen Häfen zu, durch das große Meer des Seins, eine jede mit dem Instinct, der ihr verliehen ist, um sie zu führen.[1]

In dieser psychologischen Prädestinationslehre lässt sich unschwer ein doppelter Trieb erkennen. Einerseits nämlich spricht sie die unbedingte Anerkennung der Individualität aus, das Recht der Persönlichkeit und ihre Pflicht; jeder Zwang, der dem natürlichen Instinct, dem Zuge ureignen Wesens entgegensteht, wird perhorrescirt. Allein wenn dies aufgeklärt und fortschrittlich heißen könnte, so birgt sich doch andrerseits eine dogmatisch starre, durchaus antipsychologische Denkweise dahinter. Denn wir sind dadurch absolut in dem Kreise festgebannt, zu dem die göttliche Prägekunst uns von vornherein gestempelt; an eine Stelle, und ganz ausschließlich nur an diese sind wir gestellt, kaum anders als der Hindu in seine Kaste; die unendliche Complication der psychischen Anlagen, die die Betätigung nach verschiednen, oft heterogenen Seiten naturgemäß erfordert, die Entwicklung, die durch verschiedne, gleichfalls oft entgegengesetzte Stadien hindurchführt, die Macht der Erziehung und des Willens, die auch Fähigkeiten umzugestalten und zu empirisch erstrebenswerten Zielen zu lenken im Stande und im Rechte sind, endlich der Umstand, dass jedem Geborenen a priori das Unendliche als Wirkungskreis vorliegt, aus dem sich sein endlicher erst empirisch abscheidet — dies alles wird einfach ignorirt. Der göttliche Ratschluss hat eben jedem seine Stelle angewiesen, von der zu weichen unter allen Umständen Vergehen ist. So tritt die Härte der mittelalterlichen Weltanschauung grade da am unerbittlichsten hervor, wo schon die Denkweise der neuen Zeit sich kundzutun schien.

Die Widersprüche, in welche diese Lehre mit seiner Bejahung der menschlichen Freiheit gerät, liegen auf der Hand. Hier will ich nur noch die Ungerechtigkeit hervor-

[1] Par. I, 109.

heben, die darin liegt, dass die Anlagen, die uns mitgegeben werden, nicht nur verschiedne Richtung, sondern auch verschiednen absoluten Wert haben; so dass eine Erhebung aus dem Naturgegebnen, die Forderung eines unendlichen idealen Strebens für alle Seelen ganz außerhalb dieser Lehre liegt. Freilich ist diese Forderung, die uns, besonders seit Kant, als die Grundbedingung jedes Strebens, vor allem des sittlichen, erscheint und nach der jede höchste Tat selbst noch weit hinter ihrem höchsten Ideal zurückbleibt (wie Dante es für die künstlerischen anerkennt, s. u.), grade damals aus dem katholischen Gesichtskreis durch die Lehre von den überflüssigen guten Werken der Heiligen gründlich entfernt worden. Trefflich aber stimmte, wie schon hervorgehoben, diese Prädestinationslehre zu seiner Staatsidee, die auch nicht anders als durch eine solche Vergewaltigung zu Stande kommen kann; dieses construirte Weltkaiserreich, in dem die durch gleiche Eigenschaften hervorgerufne Concurrenz der Einzelnen und der Völker ausgeschlossen sein müsste, ist nur möglich, wenn jeder Mensch einen ganz bestimmten, von keinem andern zu erstrebenden Platz einnimmt, wenn eine unendliche Verschiedenheit und zugleich die Garantie für das Beharren in derselben gegeben ist.

In Bezug auf jene bemerkt er allerdings, dass alle Menschen, als von einer Art, sich auf Christus, den Normalmenschen, der gleichsam ihr Maß und ihre Idee ist, zurückführen lassen,[1] dass es in uns, als Menschen überhaupt, ein Einfaches, das κατ' ἐξοχήν Menschliche, gibt, das uns den Maßstab für die gegenseitige Beurteilung bildet.[2] Was das letztere, die Dauer und Sicherheit in allem Menschlichen betrifft, so hat er davon empirisch die negativsten Ansichten. Sein tiefdringender Blick erkannte das Schwanken und Wanken des Menschlichen unter dem Scheine der Stabilität, der es im Augenblicke umgibt; die Staaten wechseln wie die Individuen und nur der Einzelne erkennt dies schwer, weil sein Leben im Vergleich zu dem eines

[1] Mon. III, 11. — [2] V. E. I, 16.

Staates so kurz ist.[1] Kein vernunftmäßiges Geschehen war je dauerhaft wegen des Gefallens der Menschen, das, wie der Himmel sich dreht, wechselt; der Brauch der Sterblichen ist wie das Laub am Zweige: es geht und anderes kommt.[2] Indessen wird dies nicht ausschließlich im pessimistischen Sinne ausgedeutet, da sein Dualismus, der weder im Himmel noch auf der Erde recht festen Fuß fassen kann, die Hinfälligkeit des Irdischen, die er einmal beklagt, ein andres Mal als notwendig für die menschliche Natur ansieht: der Weltgeist lässt zur Zeit die eiteln Güter von Volk zu Volk, von Geschlecht zu Geschlecht wechseln, wenn sich auch der Menschengeist dessen erwehren will — das eine Volk herscht und das andre sinkt nieder — diese Wechsel haben keinen Stillstand, Notwendigkeit beschleunigt sie.[3]

Aber eben weil die Zeit in unaufhaltsamem Flusse ihr Geschehen vorüberführt, müssen wir sie soviel wie möglich zu benutzen streben; er selbst war ein viel zu erfüllter und tätiger Geist, als dass ihm das richtige Ausnutzen der Zeit nicht vom höchsten Wert hätte erscheinen sollen: Nur einmal, mahnt er, tagt jeder Tag,[4] und je verständiger der Mensch ist, desto mehr schmerzt ihn der Verlust der Zeit;[5] ja, fast alle unsere Sorgen und Unannehmlichkeiten sollen daher ihren Ursprung nehmen, dass wir den rechten Gebrauch der Zeit nicht kennen,[6] wenn auch das Benutzen der Zeit nie in Eile, in Hast ausarten darf, da diese jedem Tun den Anstand (onestade) nimmt.[7] Das Bewusstsein indess vom Verlaufe der Zeit haben wir nur, wenn der Geist nicht stark durch Aeußeres in Anspruch genommen ist;[8] schon dies und jene Beziehung auf's Praktische — ganz besonders ist es Vergil, der Repräsentant der Weltlichkeit, der immer sie zu benutzen drängt — verleiht ihr gewissermaßen einen subjectiven Charakter, der am deutlichsten in dem Ausspruch hervortritt, dass die Hand des Himmels weder langsam noch

---

[1] Par. XVI, 67. — [2] Par. XXVI, 127. — [3] Inf. VII, 79. — [4] Purg. XII, 84. — [5] Purg. III, 78. — [6] Co. IV, 2. — [7] Purg. III, 10. — [8] Purg. IV, 7.

schnell wirkt, dass es uns aber so erscheint, je nachdem wir sie mit Hoffnung oder mit Furcht erwarten.[1]

Jene beiden erwähnten Principien: der ewige Wechsel in allem Irdischen und die Neuschöpfung jeder einzelnen Seele geben die metaphysischen Grundlagen für seine empirisch gewonnene Ueberzeugung, dass sich die menschliche Tüchtigkeit selten vererbt: so wollte es jener, der sie verleiht, damit man sie von ihm erbitte.[2] Nicht dem Stamme als solchem, sondern den einzelnen Personen verleiht Gott den Samen edler Tugend.[3] Dem bloßen Lauf der Natur nach würde allerdings das erzeugte Wesen immer denselben Weg gehen wie die Erzeuger, wenn nicht die göttliche Vorsehung eingriffe, die sich ihre Werkzeuge ohne Rücksicht auf ihre Abstammung wählt.[4] Da muss also selbst der Ahnenstolz, der Ruhm der Herkunft selbst vom edelsten Blute geringschätzig angesehen werden, und wo er dennoch einen Wert darauf legt (wie in De Monarchia; und es steht damit im psychologischen Zusammenhange, wenn er die Volkssprache für nobilior erklärt, weil sie die ältere ist[5]), so ist dies eben nur sein Dualismus, — möge die Vertretung der verschiedenen Seiten desselben auch verschiedenen Zeiten angehören — der die Gesichtspunkte des theologischen Standpunktes mit den Tatsachen weltlicher Anschauung in kein rechtes und gerechtes Verhältnis zu setzen weiß. Die edle Abkunft ist ein Mantel, der bald abgetragen wird, wenn man nicht jeden Tag etwas daransetzt,[6] und voll Reue bekennt Umberto v. Santafiore: »Das vornehme Blut und die rühmlichen Taten der Ahnen machten mich so hochmütig, dass ich, unsrer gemeinsamen Mutter vergessend, jedermann verachtete«.[7] Mit allen feinen, groben und gröbsten Waffen greift er die an, die es leugnen, dass ein vil generante einen nobile generato haben könnte;[8] denn das Geschlecht wird nur durch die einzelnen Personen, die

---

[1] Par. XXII, 16. — [2] Purg. VII, 121. — [3] Co. IV, 20. — [4] Par. VIII, 133. — [5] V. E. I, 1. — [6] Par. XVI, 7. — [7] Purg. XI, 61. — [8] Co. IV, 14, 15.

ihm angehören, aber nicht die Personen durch das Geschlecht edel, und Adel ist da, wo Tugend, nicht Tugend da, wo Adel ist.[1] Und damit stehen seine vielfachen pessimistischen Ansichten über weltliche Ehre und Ruhm überhaupt in engem Zusammenhang: O leerer Ruhm, ruft er, den menschliche Kräfte erwerben, wie kurz dauert der Höhepunkt deiner Blüte, wenn nicht tiefstehende Zeiten folgen. So glaubte Cimabue in der Malerei das Feld zu beherschen, und jetzt hat Giotto solchen Ruhm, dass er jenen ganz verdunkelt; so raubte der eine Guido dem andern den Ruhm der Sprache und vielleicht ist der schon geboren, der beide verdrängen wird. Der irdische Ruhm ist nichts als ein Hauch des Windes, bald von hier, bald von dort wehend, und wechselt die Namen, wie er die Richtungen wechselt. Wenn dein Körper sich erst im späten Alter von dir trennt, wirst du dann im Verlauf von tausend Jahren größern Ruhm haben, als wenn du in frühester Jugend gestorben wärst? Und doch sind auch tausend Jahre noch ein kürzerer Zeitraum im Verhältnis zur Ewigkeit, als ein Augenblick gegenüber der Kreisvollendung des langsamsten Sternes. Den Namen dess, der so langsam vor dir hinaufschleicht, nannte einst ganz Toscana und jetzt wird er kaum noch in Siena erwähnt; das beherschte er, als die Kraft der Florentiner vernichtet wurde, die damals gewaltig vornehm war, wie sie jetzt eine niedere Dirne ist. Euer Name gleicht der Farbe des Grases, die kommt und geht, und dieselbe Sonne bleicht sie, die sie hat erstehen lassen.«[2]

Aber auch hier wieder der, wenn auch gewusste und gewollte Dualismus: »Jetzt musst du dich aufraffen, sagt Vergil; denn in den Federn und unter Decken kommt man nicht zum Ruhme: und wer ohne ihn sein Leben hinbringt, lässt eine Spur von sich auf der Erde zurück, wie der Rauch in der Luft oder der Schaum im Wasser.[3] Der Nachruhm auf Erden hat für die Verdammten den größten Wert, er ist schlechthin das che qui si brama, Brunetto Latini begehrt

[1] Co. IV, 19, 20. — [2] Purg. XI, 91. — [3] Inf. XXIV, 46.

nichts, als ihm seinen Tesoro zu empfehlen, nel quale io vivo ancora;[1] durch das Versprechen, ihren Namen auf der Oberwelt bekannt zu machen, bewegt er sie oft, sich ihm zu erkennen zu geben. So ist auch die Erinnerung an den eignen Ruhm die letzte Mahnung, die er für den Kaiser Albrecht weiß.[2] Zwar werden jene Worte alle in der Hölle gesprochen, in der sich die Repräsentanten verderbter Weltlichkeit zusammenfinden, und in der reineren Sphäre des Fegefeuers sind die Seelen bescheidner, Oderisi d'Agobbio erkennt willig die Verdienste des Franco Bolognese an, was er aus Ruhmsucht im Leben nie getan hätte,[3] und Vergil scheut sich, dem Statius, der ihn feiert, ohne ihn zu erkennen, seinen Namen zu nennen.[4] Dass aber jenes weltliche Streben nach Ruhm und Ehre doch nicht der Sünde als solcher inhärirt, beweisen die tiefsten Höllenkreise, in denen die verworfensten Sünder von jenem nichts mehr wissen wollen; wenigstens die Hälfte von Dantes Seele ist von der Berechtigung desselben durchdrungen, wie sich nicht nur aus den angeführten Stellen, sondern sogar aus einer des Paradieses ergibt: Es sind dir in diesen Rädern, auf dem Berge und in dem Abgrund der Schmerzen nur Seelen berühmten Namens gezeigt worden; denn der Geist des Hörers findet weder Beruhigung noch Ueberzeugung in einem Beispiel, dessen Wurzel unbekannt und dunkel ist, noch überhaupt in einem unscheinbaren Beweisgrunde.[5]

Ganz entsprechend der zwiespältigen Ansicht über den Ruhmeswert der einzelnen Seele verhalten sich die über die Kraft und Würde des menschlichen Geistes überhaupt. Er hat die höchsten Vorstellungen davon, so weit die Unterordnung unter das göttliche Princip keine Schranken setzt; wie oben treten diese letzteren mehr im Purg. und Par., ersteres mehr im Inf. hervor. Cavalcante dei Cavalcanti, der freilich für einen Atheisten galt, lässt ihn die Hölle per altezza d'ingegno durchwandern.[6] Der Geist weiß die

[1] Inf. XV, 119. — [2] Purg. VI, 116. — [3] Purg. XI, 82. — [4] Purg. XXI. — [5] Par. XVII, 136. — [6] Inf. X, 58.

körperlichen Beschwerden zu überwinden, und andrerseits quälen die Vorstellungen des Geistes mehr als die körperlichen Schmerzen;[1] aber eben um dieser Gewalt willen ist der Geist auch die böseste Waffe des Bösen.[2] So hebt er auch die Wissbegierde des Odysseus hervor, offenbar mit einer gewissen Anerkennung: Nicht der süße Sohn, nicht die Pietät gegen den alten Vater, nicht die schuldige Liebe, deren sich Penelope hätte erfreuen müssen, konnten in mir den heißen Wunsch besiegen, die Welt kennen zu lernen, die Schwächen und die Stärke des Menschengeschlechts zu erfahren. Betrachtet Eure Art: Ihr seid nicht gemacht, wie die Tiere zu leben, sondern der Tüchtigkeit und dem Wissen nachzugehen.[3] Das Wissen, die philosophische Speculation ist ihm mit das Höchste und Beste unter den Zwecken, zu denen die göttliche Güte uns ins Dasein gerufen hat;[4] auch er war von jenem Wissensdrang erfüllt, der die edelsten Geister des Mittelalters, Anselm von Canterbury an ihrer Spitze, beseelte — war es doch der ungeduldige Drang nach Erkenntnis, aus dem Lucifer, sonst der edelste der Engel, von Gott abfiel. Das theoretische Interesse, die Erkenntniskraft des Geistes wird ihm in der Rangordnung unsrer Geistesgaben nur noch von der Willensfreiheit überragt, freilich auch nicht, ohne dass dies Prävaliren an einigen Stellen zweifelhaft würde. In der Wissenschaft zeigt sich die äußerste Vollendung unsrer Seele und ruht ihr äußerstes Glück; von Natur sind wir dem Streben nach ihr untertan; die Seele verliebt sich förmlich in die Wahrheit, die Beweise und Auseinandersetzungen nennt er die Augen der (unter dem Bilde einer Frau vorgestellten) Philosophie, die gradezu in unser Gemüt eindringen; Philosophie, in ihrer Vollendung, ist die gegenseitige vollkommene Liebe und Freundschaft der Seele und der Weisheit. Und wenn das Studium auch viele Zweifel mit sich bringt, so verschwinden diese doch vor der Wahrheit wie Nebel vor der Sonne. Freilich sind

---

[1] Inf. XXIV, 52; XXX, 64. — [2] Inf. XXXI, 55. — [3] Inf. XXVI, 94. — [4] Mon. I, 4.

es nicht viele, die sich der Erforschung derselben widmen können, und er führt viererlei Gründe an, durch die man davon abgehalten werden kann: körperliche Fehler, Niedrigkeit der Seele, Sorge für Familie und Staat, la quale convenevolmente a sè tiene degli uomini il maggior numero, endlich räumliche Entfernung von einem Orte, an dem man studiren könnte.[1] Aber diejenigen, die sich nun der Ausbildung ihres Geistes widmen können, die überhaupt an Intellect die andern überragen, werden auch in jeder andern Beziehung, so besonders im politischen Leben, dominiren;[2] er ist durchaus Aristokrat und verachtet tief jene gente grossa, die ohne das Licht des Wissens im Tierdasein dahinlebt. Allerdings mag der Bildungs- und Wissensgrad der untergeordneten Stände damals von einer kaum vorstellbaren Niedrigkeit gewesen sein; sehr fein bezeichnet er das Unterscheidungsvermögen als das, was den untern Volksklassen besonders abgehe, und begründet dies damit, dass sie von Jugend auf nur einem Gewerbe zugewandt sind und deshalb nicht zu der vielseitigen Uebung kommen können, deren die Ausbildung der intellectuellen — aber auch der moralischen — Eigenschaften benötigt.[3] Es ist, wie wir uns ausdrücken, die Ausbildung appercipirender Kategorien, die jenen fehlen soll; eben diese psychologische Tatsache schafft auch den Unterschied zwischen den hoch- und den niedrigstehenden Seelen, dass das Staunen in jenen nicht so lange anhält als in diesen;[4] und es steht mit ihr wenigstens in Zusammenhang, dass hervorragende Geister nicht durch consuetudines gefesselt werden, dass nicht sie nach den Gesetzen, sondern die Gesetze nach ihnen bestimmt werden.[5]

Hier tritt das Theoretische also in engen Zusammenhang mit dem Moralischen, und es wird an andern Stellen gradezu zum Vehikel desselben. So ist das einzige Mittel, um Dante aus der follia des Lebens, aus der Bedrohtheit durch die Laster, zu retten, dass ihm die Reiche des jenseitigen

---

[1] Co. I, 1, II, 16, III, 12. — [2] Mon. I, 4. — [3] Co. I, 11. — [4] Purg. XXVI, 71. — [5] An Cangrande, 2.

gezeigt werden; dass die meisten Menschen nur die Außenseite der Dinge sehen (weil sie dem Sinne und nicht der Vernunft nachgehen), ist ihm die Ursache vieler sittlichen Mängel: daher käme es, dass sie bald gierig, bald gesättigt sind, jetzt erfreut über ärmliche Genüsse, jetzt betrübt über ärmliche Schmerzen, bald wie Freunde, bald wie Feinde sich gegenüberstehen;[1] das Wesen der Engel wird gelegentlich ins Erkennen gesetzt,[2] und die Seligkeit besteht in einem Schauen Gottes, also — ohne den Wortsinn zu urgiren — in einer theoretischen Tätigkeit. Auch ist es bezeichnend für sein Interesse am Theoretischen, dass er da, wo er die Beschränkung der menschlichen Erkenntnisweise hervorhebt, fortfährt: »Wenn Ihr alles hättet einsehen können, so brauchte Maria nicht zu gebären«;[3] hierin tritt so recht der Zusammenhang hervor, in dem er das Erleuchtungswerk Christi mit seinem Erlösungswerk erblickt. Die Verdammten werden als die bezeichnet, die il ben dell' intelletto verloren haben; dies kann direct als Gott gedeutet werden, indem ihn zu besitzen, zu erkennen, das höchste Gut unsrer Vernunft ist; oder es kann wörtlich genommen werden, so dass die vorausgesetzte Gottentfremdung die Verdunklung auch der Vernunft als solcher mit sich brächte. Da würde nun also umgekehrt das Moralische ein Vehikel des Theoretischen sein, aber wiederum zur Erhebung des letzteren. Das erinnerte übrigens an Plato, dem die Tugend zwar ein Wissen ist, der aber andrerseits moralische Erhebung für notwendig findet, um theoretische Irrtümer abzulegen. So eng verknüpft sich für Dante das Moralische mit dem Theoretischen, dass er — hierin freilich der echte, starre Dogmatiker — den theoretischen Gegner förmlich für einen Verbrecher ansieht und ihm gelegentlich statt mit Worten, mit Messerstichen antworten möchte;[4] ist es doch auch der mal amor der Seelen, der ihnen die via torta als dritta erscheinen lässt.[5] Ja, einmal sagt er gradezu, die Verständigkeit gehöre

[1] Co. I, 4. — [2] Par. XXIX, 60. — [3] Purg. III, 37. — [4] Co. IV, 14. — [5] Purg. X, 2.

eigentlich zu den moralischen Tugenden, weil sie den Weg zeige, auf dem diese erworben werden und ohne den sie nicht sein können,[1] und für seine Ethik ruht die eigentliche Willensfreiheit in der virtù che consiglia, in dem Verstand, der über gut und böse urteilt.

Allein den stolzen Ansichten von menschlichem Wissen und Verstande steht eine demütige gegenüber; wir sollen uns nur ja auf unsern Geist nichts einbilden, denn seine Sehkraft krankt und wir sind doch nichts als misgeborene Würmer, aus denen der englische Schmetterling erst werden soll;[2] und mit all unserm Geist können wir nicht zum Frieden des Gottesreiches kommen, wenn er nicht zu uns kommt.[3] Aber die Erkenntnis, die diese Unvollkommenheit unsres Wissens ergänzen soll, wird nicht unzweideutig bestimmt; ob die Unzulänglichkeit nur den untergeordneten, durch die Sinnlichkeit und die schlechthin natürlichen Erkenntniswege vermittelten Teil unsres Wissens trifft, dagegen für den rationalen, gottgegebnen Teil desselben nicht gilt — oder ob auch dieser, so lange wir auf Erden weilen, in das allgemeine Dunkel des irdischen Seins hinabgezogen wird, darüber kommt es zu keiner dauernden Klarheit. Nach der Consequenz seiner theologischen Anschauungsweise, den obigen Stellen und der vorhin betonten Notwendigkeit der Sinnlichkeit zum Erkennen müsste das letztere angenommen werden, und er spricht es auch ganz deutlich aus, dass wir uns als umana gente mit der unvollkommeneren Erkenntnisweise, der aposteriorischen, begnügen müssen.[4] Aber im Gegensatz dazu sehen wir, dass er im Paradies die schwierigsten Welträtsel auflöst, wenn es auch unter dem Bilde einer göttlichen Erleuchtung geschieht, und wenn er dann sagt: Niemals fühlt sich unser Geist befriedigt, wenn nicht diejenige Wahrheit ihn erleuchtet, außerhalb deren es nichts Wahres mehr gibt, und er kann sie erreichen[5] — so ist darin doch zugegeben, dass unser Geist schon hier auf Erden

---

[1] Co. IV, 17. — [2] Purg. X, 121. — [3] Purg. XI, 7. — [4] Purg. III, 37. — [5] Par. IV, 124.

dasjenige erkennen kann, was überhaupt erkennbar ist. Das ist überhaupt das Wesen der Scholastik: dass sie theoretisch die Unvollkommenheit unsres Wissens völlig anerkennt, tatsächlich aber fest davon durchdrungen ist, dass sie im unanzweifelbaren Besitz der letzten Wahrheiten sei. Zweierlei allerdings steht bei Dante und seinen Gesinnungsgenossen fest: dass die menschliche Vernunft durch die ihrem fürsichseienden Wesen eigne Kraft nicht im Stande ist, das höchste Erkennbare zu erkennen, sondern dass es dazu einer besondern Erleuchtung von oben her bedarf, die mit jenem Einhauchen des göttlichen Geistes überhaupt noch nicht gegeben ist, sondern in jedem einzelnen Falle eintreten muss; der Wissensdurst ist zwar von der Natur gegeben, aber befriedigt kann er nur auf übernatürliche Weise werden.[1] Und ferner, dass die letzten Geheimnisse der Gottheit auch mit der höchsten Erleuchtung und selbst von den Engeln nicht verstandesmäßig begriffen werden können. Dazu gehört vor allem die Dreieinigkeit und die Verdammung der Heiden, auch wenn diese die größte moralische Vollkommenheit aufweisen.

Das ist nun die Denkart, die im credo quia absurdum ihren exactesten Ausdruck fand. Man vergesse nie, dass der Ton hierbei ausschließlich auf dem credo liegt, das dadurch in einen Gegensatz zu intellego oder scio gestellt werden soll; was vernunftmäßig ist, was den Gesetzen der Empirie und Logik entspricht, das kann ich wissen, das brauche ich deshalb nicht bloß zu glauben. Bei Dante findet sich eine Stelle, die diese Sinnesweise in merkwürdiger Form ausspricht: Wenn die himmlische Gerechtigkeit in den Augen der Sterblichen als Ungerechtigkeit erscheint, so ist dies ein Zeichen ihres Glaubens und nicht schlimmer Ketzerei.[2] Die Stelle kann wohl nur folgenden Sinn haben; je unverhüllter, je begreiflicher und menschenähnlicher die Eigenschaften Gottes uns vor Augen treten, desto leichter überzeugen wir uns von ihnen; wenn eine Gerechtigkeit, wie sie unsern

[1] Purg. XXI, 1. — [2] Par. IV, 67.

Begriffen nach existiren muss, uns in seinen Handlungen entgegenträte, so wäre dies ein förmlicher Beweis dafür, dass er diese Eigenschaft besitzt. Dadurch würde das aber aus der Sphäre des Glaubens herausfallen; und das Verdienst des Glaubens an die göttliche Gerechtigkeit liegt grade darin, dass wir kein festes Wissen um sie haben, dass wir uns bescheiden, sie nicht erkennen, sondern nur glauben zu wollen. Um so tiefer erkennen wir unsre Untertanenstellung zu Gott, je weniger wir uns einbilden, ihn zu verstehen; dem Geist, den wir begreifen, könnten wir leichter zu gleichen meinen. Dass der Gottesglaube überhaupt, seiner Substanz nach, durch derartige Zweifel erschüttert werden könnte, das kommt den Scholastikern nicht in den Sinn, und wenn dies nicht der Fall ist, so zeigt er sich freilich um so stärker, je Schwierigeres und unserm Geiste Widerstrebenderes ihm zu verdauen gelingt.

Psychologisch ist diese Denkungsart von hohem Interesse, sowohl durch die scharfe Erkenntnis von den Grenzen unsres Begreifens wie durch die Art, in der dieses vom Glauben ergänzt werden soll. Die tatsächliche Existenz der Objecte dieser Glaubensgeheimnisse ist die dogmatische Voraussetzung, mit der nun unsre Erkenntniskraft sich abzufinden hat. Der Versuch eines verstandesmäßigen Begreifens wird von vornherein aufgegeben; wenn der ärgste christliche Sünder mit einer letzten Reueminute die ewige Seligkeit verdienen, der sündeloseste, sittlich vollkommenste Heide aber zu ewigem Dunkel und quälerischem Sehnen verurteilt sein soll, so kann dies mit unserm Begriff von Gerechtigkeit absolut nicht vereint werden, es bleibt ein unlösbarer Widerspruch, ja, es ist für uns gradezu ein Unsinn, wenn ein Heide, der nie von Christus hören konnte, als ein »Rebell gegen Gottes Gesetz« angesehen wird.[1] Der scholastische Glaube erstreckt sich also nicht nur auf Dinge, für die ihm der Beweis fehlt, sondern auch auf solche, deren Gegenteil ihm beweisbar ist. Für uns ist jenes der einzige Sinn, in dem wir einen Glauben

[1] Inf. I, 125.

zu Recht bestehen lassen können, und darum zeigt sich hier in größter Schärfe der Unterschied in der Denkart der beiden Zeitalter, und, entsprechend, in ihrer Psychologie. Der Begriff des Glaubens muss einen ganz andern Inhalt gehabt haben als bei uns; dass Vorstellungen wie Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, deren Vereinigung in dem erwähnten Beispiel gefordert wird, sich nicht nur logisch, sondern eben dadurch auch psychologisch ausschließen, daran wird nicht gedacht. Die Psychologie ist derartig von Dogmen umstrickt, dass sie die bloßen Worte, deren Inhalt sich gar nicht realisiren lässt, mit denen sich aber der common sense, da die Kirche sie aufgestellt hatte, zufrieden gab, in ihre wissenschaftlichen Ueberzeugungen hinübernahm.

Freilich, mögen die einzelnen Ringe des Danteschen Denkens noch so schwach sein, man kann doch wenigstens überall zeigen, wie sie in einander eingreifen; mag in objectiv psychologischer Hinsicht richtige Beobachtung und dogmatische Unterschiebung wirr durcheinander gehen, so ist in subjectiv psychologischer überall ein Zusammenhang zu erkennen und jeder Gedanke trägt den Stempel eines abgerundeten, wenn auch in Widersprüchen sich entwickelnden Geistes, der ihn als zu diesem gehörig erkennen lässt. Es ist ja nur die absolute Herschaft Gottes, die ihren schärfsten Ausdruck darin findet, dass kein menschlich-verstandesmäßiger Maßstab an seine Handlungen gelegt werden soll; es ist, wenn auch in ganz objectiver Anwendung, ein Zug von dem feudalen Geist des Mittelalters in dieser Anschauung: der Herschende steht in einem absoluten Gegensatz zum Beherschten, es bedarf keines Einsehens in die Motive jenes, sondern einfachen Gehorchens; und in der Tat kann die theoretische und praktische Ueberordnung des göttlichen Geistes über den menschlichen durch nichts schärfer als durch jenes Beispiel charakterisirt werden. Ist die ganze Betrachtungsweise einmal so deocentrisch, so würde mit Gott zu rechten nicht nur ein Frevel, sondern auch ein Widerspruch, ein Unsinn sein; alle Moral geht von ihm aus, und im Codex dieser sind das Beten zu ihm, das Getauftwerden

etc. Gesetze, denen nachgekommen werden muss, wie allen andern ethischen Vorschriften; und wer sie nicht erfüllt, geht consequenterweise ebenso der Seligkeit verlustig, wie wer die andern Pflichten des Menschen nicht erfüllt; Gott gegenüber gibt es keine Menschenrechte, jene erwähnte »Rebellion«, die uns unsinnig erscheint, hat von jenem Standpunkt aus vollberechtigten Wortsinn. Und dass das Wesen alles Irdischen eine solche Ueber- und Unterordnung verlangt, ist das Cardinalprincip Dantes. Sein Gott steht nicht anders zu dem Ganzen der Welt, als sein Kaiser und sein Papst zu den ihnen untergeordneten Seiten desselben. Sein Gott trägt, wie das eben bei einem persönlichen Gotte nicht anders sein kann, einen monarchischen Charakter; das ganze monarchische Princip Dantes erinnert in mancher Beziehung an das von Macchiavell und noch mehr an das von Hobbes: was der Monarch tut, ist gerecht, weil das und nur das gerecht ist, was er tut: Cotanto è giusto quanto a lei (alla prima volontà ch'è per se buona) consuona.[1]

Aber die Begründung der Macht von Kaiser und Papst ist eine tiefere, ja, sie ist gradezu eine psychologische. Die Beurteilung der irdischen Zustände ist nämlich, wie noch ausgeführt werden wird, bei Dante eine durchaus pessimistische. Die Welt ist ganz und gar elend und verderbt und würde hinter den trügerischen Reizen des Irdischen her geradenwegs ins Verderben rennen, wenn nicht Führer und Zügel sie lenkte; so leicht verführbar sind die Sterblichen, dass ein guter Anfang nicht die geringste Sicherheit für gute Weiterentwicklung gibt; deshalb muss es ein Oberhaupt geben, das wenigstens die Türme der wahren Stadt zu erkennen vermag;[2] nur weil niemand da ist, der da hersche, geht das Menschengeschlecht auf solchen Irrwegen, sagt er nach einer höchst pessimistischen Schilderung der menschlichen Moral.[3] Nur also, um die menschlichen Begierden zu zügeln, ihren sündigen Trieben einen äußeren Damm entgegenzusetzen, bedarf es eines Kaisers und eines Papstes.[4]

---

[1] Par. XIX, 88. — [2] Purg. XVI, 92. — [3] Par. XXVII, 127. — [4] Mon. III, 4, 15.

Und zwar darf es nur einen Herscher auf jedem Gebiet geben, um die unendlich verschiedenen und divergirenden Richtungen menschlichen Seins zusammenzuhalten; denn wie der einzelne Mensch die Einheitlichkeit seines körperlichen wie seines geistigen Wesens suchen muss, wie ebendieselbe Vereinheitlichung das schönste Ziel für die Familie und die einzelne Bürgerschaft ist: so muss auch das ganze Menschengeschlecht dahin streben, sich zu vereinheitlichen, und deshalb muss ein Herscher sein, der das Ganze so zusammenhält, wie der Geist im einzelnen Menschen dessen Kräfte zu einem Zwecke, nämlich der Glückseligkeit, lenkt.[1] Um aber diesen Endzweck für die Gesammtheit zu erreichen, bedarf es vor allem des Friedens und dieser weist wieder auf ein Weltreich hin, in dem es keine Fehden mehr geben kann,[2] da der Zweck einer solchen Gemeinschaft eben nur das Wohl jedes einzelnen sein kann.[3] Denn — hier wird die düstere Dogmatik von hellster, herzerfreuender Freisinnigkeit überglänzt — nicht sind die Bürger der Consuln wegen, noch das Volk des Königs wegen da, sondern umgekehrt, die Consuln um der Bürger, der König um des Volkes willen; und wenn deshalb auch Consul und König respectu viae die Herren der andern sind, so sind sie doch respectu termini deren Diener; und insbesondere der oberste Monarch muss ohne Zweifel als der Diener aller angesehen werden.[4]

Hier also, wo es auf die Entwicklung des ihm am meisten eignen Teiles seines Systems ankommt, weiß er sich zu einer unbefangnen Schätzung der menschlichen Verhältnisse aufzuschwingen; hier weiß er rationell und vorurteilslos zu begründen, was der Tatsache nach mit der ärgsten Dogmatik übereinstimmt — was aber auch, wie ich fest glaube, von dieser seine Form angenommen hat. Die Aehnlichkeit mit Macchiavell und mit Hobbes ist gar nicht zu verkennen; auch bei ihnen sind es nicht loyale oder dogmatische Vorurteile, aus denen sie ihre Monarchieen wollen, sondern der Vorteil des Ganzen, den sie in der absoluten Herschaft eines

---

[1] Mon. I, 7, 17. — [2] Mon. I, 5. — [3] Mon. II, 5. — [4] Mon. I, 14.

Einzelnen sehen: damit der Fürst der Diener von allen sein könne, muss er ihr unumschränkter Herr sein; auch sie entnehmen ihre Gründe der allgemeinen Natur der Menschheit und gründen ihre Folgerungen gleichfalls auf moralischen Pessimismus. Und wenn bei Dante die Form dieses Regiments mit jener kosmischen Herschaft Gottes bedenkliche Verwantschaft zeigt, wenn die Idee einer notwendigen Herschaft über die Menschheit in einen rationell-empirischen und einen dogmatisch-supranaturalistischen Zweig auseinandergeht: so erkennen wir darin den dualistischen Grundzug der Danteschen Natur wieder, der sich noch keiner scharfen Grenze zwischen dem, was er durch die Tatsachen und dem, was er nur durch ein Dogma rechtfertigen konnte, bewusst war. Darum ist er auch der psychologisch-pessimistischen Begründung seiner Monarchie nicht so consequent nachgegangen, wie jene beiden es getan haben; er will noch, dass sein Universalreich von der Liebe regiert werde![1] Und er sagt sogar einmal, dass jeder Mensch von Natur Freund des andern wäre;[2] was allerdings gegen den Ausgangspunkt von Hobbes' Theorie: homo homini lupus, den denkbar schärfsten Gegensatz bildet.

Auch lässt sich aus innern Gründen unschwer erkennen, dass derartig optimistische Gesichtspunkte, im Gegensatz zu seinen empirisch gewonnenen pessimistischen, einen apriorischen und mehr oberflächlichen Charakter tragen; ich brauche nur daran zu erinnern, in welcher fast unglaublichen Weise der scholastische Begriffsformalismus seine Menschenkenntnis in der Annahme übertönt, dass der Monarch, weil ihm alles gehöre, von jeder Begierde frei sein werde! — Zu seinen sonst absprechenden Meinungen über den Wert des Lebens und der Lebenden wirken nun allerdings seine Erfahrungen mit dem düstern und weltverachtenden Wesen der Scholastik zusammen. Die Sterblichen werden einfach als miseri bezeichnet,[3] die Nacht ist schlechthin dasjenige, was die Menschen von ihren Lasten befreit,[4] und es ist ihm bedeutungs-

[1] Mon. I, 11. — [2] Co. I, 1. — [3] Par. XXVIII, 2. — [4] Inf. II, 1.

voll, dass jetzt die Rede so häufig mit: Ach! (heu) anfängt.[1] Das Leben ist ein harter Kriegsdienst,[2] und es wäre die höchste Torheit, es nicht gern mit dem himmlischen zu vertauschen;[3] so bescheiden ist er in seinen Begriffen vom Glück, dass er es mit der bloßen Zufriedenheit identificirt,[4] und die höchste erreichbare Seligkeit als Frieden bezeichnet.[5] Alles Vergnügen, das die Erde uns bieten kann, erscheint uns mangelhaft; denn keines ist so groß, dass es den Durst nach Vollkommenheit unsres Wesens stillte.[6] Die vergänglichen, vom Glück abhängenden irdischen Güter sind deshalb wertlos,[7] und töricht ist die Sorge der Sterblichen darum: Der geht dem Rechte, jener der Medicin, ein dritter dem Priestertume nach; der eine sucht mit Gewalt und mit Betrug die Herschaft, ein zweiter den Raub, der dritte ein bürgerliches Geschäft; dieser liegt in den Fesseln der Sinnenlust verstrickt, jener huldigt dem Müßiggange: ich aber, von dem allen los und ledig, hatte mich in den Himmel erhoben etc.[8] So ist auch jeder Mensch, so lange er auf Erden weilt, irgendwie befleckt: durch eine Leidenschaft, einen Leibesfehler, Schicksalsschläge, Schande der Verwanten.[9] Nur den Verdammten erscheint das Erdenleben natürlich als bella und lieta; wenn aber die Hölle mal mondo und der Himmel mondo pulcro genannt wird, so ist dagegen das Irdische mondo fallace, gleichsam die schlechtere Mitte zwischen beiden und zu ersterem gravitirend.

Aber dieser allgemeine Pessimismus gründet sich durchaus auf einen ethischen; das Elend der Welt wird durch die Sündhaftigkeit des Menschengeschlechts hervorgebracht, unsre Lasten von unsern Lastern.[10] Wir haben eben nur die Kraft gehabt, zu sündigen; die Kraft, die entsprechende Sühne zu leisten, geht uns ab;[11] die Sünde geschieht mit einem Male, zum Guten aber wachsen die Kräfte nur allmählich,[12] ja, das Leben wird einmal gradezu durch posse

[1] V. E. I, 4. — [2] Par. V, 117. — [3] Par. XIV, 25. — [4] Co. III, 8. — [5] Par. V, 61. — [6] Co. III, 6. — [7] Inf. VII, 61. — [8] Par. XI, 1. — [9] Co. I, 4. — [10] Inf. XIX, 104. Par. XIII, 108. — [11] Par. VII, 97. — [12] Par. XVIII, 58.

peccar umschrieben.[1] Zwar blüht wohl der gute Wille im Menschen, aber der ewige Regen der cupidigia verdirbt seine Früchte;[2] so ist die Sucht nach Reichtum, und dieser selbst nur ein Fluch für die Menschheit; denn immer verspricht er Befriedigung, wenn er nur erst eine gewisse Stufe erreicht hätte, und gewährt sie nie, und lockt immer weiter, statt erfrischender Sättigung Fieberdurst erzeugend. Freilich steigt auch im allgemeinen das menschliche Wünschen mit seiner Befriedigung immer höher. Und der Grund davon ist der: das letzte Ziel alles Wünschens ist Gott, gleichsam die Basis der Pyramide unsrer Wünsche, bei der wir von der Spitze anfangen, so dass wir fortschreitend immer größre Gebiete umfassen müssen; denn wir finden in keinem einzelnen Dinge ganz das, was wir suchen, und suchen daher immer mehr und weiter — so glaubt der Pilger in jedem nächsten Hause die Herberge zu entdecken; so ist das Ziel der Wünsche des Knaben erst ein Apfel, dann ein Vogel, dann ein schönes Gewand, ein Pferd, ein Mädchen, ein wenig Reichtum, dann viel Reichtum u. s. f. Und dieser letztere wird fast immer auf ungerechte und unverständige Weise erworben.[3] — Zwar mag man noch einen gewissen Optimismus in der Bestimmung sehen, dass die Kreise der Verdammten mit der zunehmenden Schwere des Verbrechens an Umfang abnehmen, und in der Aeußerung: Contra miglior voler, voler mal pugna.[4] Um so schwerer wiegt aber die Einleitung des Gedichtes, wenn sie wirklich, wie nicht zu bezweifeln, den allgemeinen Zustand von Welt und Leben darstellen soll, das fortwährende Umdrohtsein von den Sünden, die durch die drei Tiere repräsentirt werden und von denen vernichtet zu werden man nur durch ein besonderes himmlisches Eingreifen bewart werden kann; und schon das örtliche Verhältnis zeigt einen verhängnisvollen Zusammenhang: ganz nahe der Hölle scheint das selbst schon höllenhafte Leben (poco è più morte![5]) zu liegen. Und wie jede Enttäuschung auf Grund

[1] Purg. XI, 90. — [2] Par. XVII, 121. — [3] Co. IV, 11, 12. — [4] Purg. XX, 1. — [5] Inf. I, 7.

einer Erwartung, also jeder solche Pessimismus auf Grund eines moralischen Idealismus entsteht, so ist ihm, wie schon erwähnt, Christus, der absolut reine, gleichsam der »Mensch an sich«, auf den sich alle, als ihr Maß und ihre Idee, zurückführen lassen.

Mit Vorliebe richtet er seine moralischen Verdammungsurteile gegen ganze Städte und Völker. Die Deutschen sind ihm schlechthin gefräßig,[1] die Franzosen eitel,[2] die Italiener ganz und gar verderbt;[3] von den Städten ist es natürlich Florenz, dessen Charaktereigenschaften er in den schwärzesten Farben malt, auf dessen ingrato popolo maligno er alle Entrüstung über sittliche Verkommenheit häuft. Die Bolognesen charakterisirt ihr Geiz,[4] die Lucchesen ihre Gaunerei,[5] das Volk von Siena seine noch die französische übertreffende vanità; Pistoja, Pisa und Genua sind gar so verderbt, dass der Dichter ihnen vollkommne Vernichtung wünscht.[6] — Er überschaute mit fast völkerpsychologisch zu nennendem Blick die Eigenschaften nationaler und politischer Vereinigungen und ihre Bedingungen. Es weiß, dass es das Notwendigste für den Einzelnen ist, Glied einer Gesammtheit, Bürger eines organisirten Staates zu sein,[7] wenn er sich auch nicht verbirgt, dass das einzelne Staatswesen so untergehen muss, wie ein persönliches, s. o. Und doch dürfen — hier bricht ganz der moderne Geist durch — trotz jener Notwendigkeit, Bürger zu sein, die gerechten Forderungen der individuellen Seele darunter nicht leiden; trotz der heißesten Liebe zu Florenz entsagt er, in jenem unvergleichlichen Briefe an den Florentiner Freund, der Rückkehr dorthin, die ihm unter schmählichen Bedingungen angeboten war: bleibt ihm doch überall der Anblick der Gestirne und seine Studien! Ja, in erhabenem Stolz, der freilich dem tiefsten, aber resignirten Schmerz über seine Vaterstadt entsprießt, sagt er: dass ihm und seinesgleichen die Welt das Vaterland wäre, wie den Fischen das Meer.[8] Eine tiefe

---

[1] Inf. XVII, 21. — [2] Inf. XXIX, 123. — [3] Purg. VII. — [4] Inf. XVIII, 63. — [5] Inf. XXI, 41. — [6] Inf. XXV, 10, XXXIII, 79, 151. — [7] Par. VIII, 115. — [8] V. E. I, 44.

Wehmut durchzieht seine Ansichten über die öffentlichen Zustände, aufs schmerzlichste empfindet er ihre allmähliche Depravation,[1] zu der er einen wesentlichen Factor in der Uebervölkerung der Städte sieht, die ihnen ebenso verderblich sei, wie dem Körper die Ueberladung mit Speisen; besonders aber giebt er diesem Pessimismus in jener großen Allegorie der Weltgeschichte Ausdruck: er schaut diese unter dem Bilde eines Greises an, der sich von Osten nach Westen richtet, damit die Richtung des Stromlaufes der Geschichte andeutend; seine einzelnen Glieder weisen auf die verschiedenen Zeitalter, der Kopf ist von feinem Golde, Brust und Arme von reinem Silber, und der Körper bis zu den Hüften von Kupfer; von da an ist alles Eisen, bis auf den rechten Fuß, der von Thon ist — und grade auf diesen stützt er sich besonders — offenbar ist dies der gegenwärtige Zustand, in dem sich die Weltgeschichte grade befindet und der einen nahen Einsturz befürchten lässt. Außerdem aber geht vom Hals an eine Spalte durch den ganzen Körper, die nur den Kopf (das goldne Zeitalter) frei lässt; durch sie rinnen Thränen herab, die der Körper ausströmt und die dann die Höllenflüsse bilden[2] — Thränen also sind das hervorgehobenste Elaborat des Weltlaufes, von Urzeiten her. Freilich geht mit solcher ruhigen, historisch-psychologischen Erwägung die Tendenz seines Dogmas gelegentlich durch: das römische Volk, meint er, habe die Welt in den reinsten, selbstlosesten Absichten, nur auf das allgemeine Menschenwohl bedacht, unterworfen![3]

In das Gebiet politisch-psychologischer Erkenntnisse gehören noch die mehrfach erwähnten Aehnlichkeitsbeziehungen der Einzelseele zur Gesammtheit, insbesondere die Forderung, den Staat zur Einheit seiner Elemente zu führen, wie es für die Seele nötig ist, ihre verschiednen Kräfte möglichst zu vereinheitlichen, ferner die Erkenntnis, dass die Ordnung der Bestandteile seines Weltreiches mit der der psychischen Kräfte zu vergleichen sei und beide einer höchsten, unumschränkten

[1] Par. XV, 97. — [2] Inf. XIV, 103. — [3] Mon. II, 5.

einheitlichen Herschaft bedürfen, dass die Charaktere von Gesammtheiten so gut wie die von Einzelnen ihre ganz bestimmten, ausgeprägten Eigenschaften besitzen, die sie zu gleichfalls bestimmten Functionen im Kosmos, und nur zu diesen, befähigten, dass einzelne zum Herschen, andre zum Dienen geboren sind, u. s. w. In diesem Zusammenhange sei noch bemerkt, dass, wie er die einzelne Seele schon beinahe als Spiegel einer Volksseele erkennt, so die Geschichte der Stadt Rom ihm als Spiegel der gesammten Weltgeschichte, wohl in Bezug auf ihre Hebungen und Senkungen, ihr Aufblühen und ihre Depravation, erscheint.[1]

Die hauptsächlichste Beziehung indessen, die er zwischen der Organisation der Menschenseele und der der Gesammtheit stiftet, besteht in seinem Princip der zwei Gewalten; nicht nur ein Herscher überhaupt muss dasein, der der Menschheit das ist, was ein durchgängiges Princip der dadurch vereinheitlichten Seele, sondern wie es zweierlei Naturen im Menschen gibt, so soll es auch für jede derselben einen Beherscher geben, von der absoluten Trennung beider veranlasst und sie äußerlich veranschaulichend. In der Tat steht und fällt die Notwendigkeit eines Papstes und eines Kaisers im Danteschen Sinne, von denen jener das innere, dieser das äußere Gebiet des menschlichen Seins beherschte, mit der Notwendigkeit, im Anthropologischen jenen absoluten Dualismus anzunehmen. Denn der Mensch soll aus zwei Naturen bestehen, einer natürlichen, sinnlichen, und einer von Gott ihm verliehenen, rationalen, und jede soll einen von der andern ganz divergirenden Weg gehen und deshalb des besondern Führers bedürfen. Zwar wird zugegeben, dass anfänglich die göttlichen Triebe sich in nichts von den natürlichen unterscheiden: wie die Getreidehalme, die sich beim Auskeimen auch ganz ähnlich sehen, später aber sich in ganz verschiedener Weise entwickeln; und dass der Selbsterhaltungstrieb beiden Seiten unseres Wesens gemeinsam wäre.[2] Im Uebrigen aber dirimiren sie sich in Bezug auf ihren

[1] Inf. XIV, 105. — [2] Co. IV, 22.

Ursprung, wie schon gesagt, auf ihre Ziele, nämlich die irdische und die himmlische Glückseligkeit, und ihre Wege, das tätige und das beschauliche Leben.

Die Irrtümer, an denen diese Lehre krankt, sind schon oben angedeutet worden. Consequenterweise müsste die vita civile, die den Gegensatz zur vita contemplativa bildet und dem Kaiser unterstehen soll, ganz und gar nur sinnlicher Natur sein — während es doch nicht der Erwähnung braucht, dass es auch für diese der höchsten Functionen des Intellects bedarf, was auch Dante gewiss nicht in Abrede stellen möchte. Soll die Coordination und gegenseitige Unabhängigkeit von Kaisertum und Papsttum eine so vollkommene sein, wie Dante wünscht, sollen beide wirklich von Gott velut a puncto bifurcate sein,[1] so müssten die beiden Seelenvermögen — der Ausdruck sei der Kürze halber gestattet — auf die sie sich stützt, gleichfalls voneinander unabhängig und von gleicher Wichtigkeit für unser Leben sein; dies ist aber nach ihm durchaus nicht der Fall, sondern das sinnliche ist aufs entschiedenste dem rationalen untergeordnet, ja, es ist an sich schlechthin tierisch, und empfängt seine Qualität als menschliche Eigenschaft erst durch das hinzutreten jenes, von Gott eingehauchten; er erkennt diese Superiorität auch an, wenn er sagt: Alles ist entweder durch Natur oder Geist; indirect aber alles durch letzteren, da auch die Natur opus intelligentiae ist,[2] und wenn ihm die tätige und die beschauliche Seite unserer Natur beide zum Glück führen, er aber zusetzt: jenes ist gut, dieses aber das beste;[3] und noch stärker in dem Ausspruch: der Mensch hat zwei perfezioni; la prima lo fa essere, la seconda lo fa essere buono.[4] So hoch also, der Function nach, dieser Seelenteil über jenem, so hoch das religiöse, ja, eigentlich das jenseitige Leben über dem weltlichen — ebenso hoch müsste der Papst über dem Kaiser stehen. Der fundamentale Irrtum des Systems liegt eben, neben der absoluten und genetischen Trennung der Seelen-

[1] An die Fürsten und Völker Italiens, 5. — [2] An Cangrande, 21. — [3] Co. IV, 17. — [4] Co. I, 13.

vermögen, in der Confundirung des Geistigen mit dem Geistlichen; wenn der Geist von Gott kommt, so gehört er damit in den Bann der religiösen Autorität, die geforderte Coordination entbehrt der notwendigen Grundlage und der Dualismus muss in spiritualistischen Monismus hinüber fallen — wie ja überhaupt jeder Theismus, wenn man Ernst mit ihm macht, in Pantheismus übergeht; kann man doch keinen deutlicheren Beweis für jene Behauptungen verlangen, als er in der Vorstellung Dantes liegt, dass erst die Sehnsucht nach Gott jedes Ding zu dem macht, was es ist.[1] Aber wenn man selbst der Auffassung nachgeht, dass das Razionale, seiner Substanz nach zwar von Gott ausgehend, doch in seinen Functionen sich dirimirte, einerseits auf die irdischen Dinge, andrerseits auf die göttlichen sich richtete: so schwebt es doch immer noch zwischen Himmel und Erde, zu göttlicher Natur, um den Tatsachen, zu irdischer, um seinem prätendirten Ursprung nicht zu widersprechen. Man bedenke nur die complicirten und widerspruchsvollen Folgen, die sich aus dieser Trennung für die Unsterblichkeit ergeben müssen.

Der scharfe dualistische Zug, der diese Trennung der beiden Principien des Seins zuwege bringt, spricht sich auch in Dantes Tendenz aus, die Anthropomorphisirung des göttlichen Wesens abzuwehren. Obwohl er z. B. die Liebe fortwährend als das betont, was den unbewegten Beweger bewegt, so rückt er doch, wie weiterhin nachgewiesen werden wird, diese Liebe mit entschiedener Absicht aus dem Psychologischen ins Metaphysische; ebenso erhält der Begriff der giustizia, die dem göttlichen Geiste zugeschrieben wird, etwas mystisch-metaphysisches, das den darin liegenden Anthropomorphismus wesentlich abschwächt; so wird ihr Wesen als viva giustizia,[2] als giustizia sempiterna,[3] mit dem Gottes selber identificirt, während sie andrerseits wieder als Dienerin des höchsten Herrn genannt wird;[4] ihr Begriff bekommt auch das Umfassende, über das Anthropologische Hinausgehende,

---

[1] Par. XX, 77. — [2] Par. VI, 121. — [3] Par. XIX, 58. — [4] Inf. XXIX, 55.

wie, allerdings in viel höherem Maße, der des amore. An andern Stellen ist er direct bemüht, die Vermenschlichung der göttlichen Qualitäten abzuwehren: Der Himmelsherscher wird von heißer Liebe und lebendiger Hoffnung überwältigt, die den göttlichen Willen besiegen; aber nicht, wie Mensch dem Menschen überlegen ist, sondern sie besiegen ihn, weil er besiegt sein will, und, überwältigt, durch seine Güte überwältigt.[1] Gänzlich frei von der Eigenschaft des Neides, lässt die göttliche Güte ihre ewigen Wirkungen von sich ausgehen, was unmittelbar ihr entstammt, ist den Naturgesetzen nicht unterworfen; die menschliche Natur ist (durch die Sünde) dissimile al sommo bene.[2] Oft wird hervorgehoben, wie das Wort Gottes unendlich allem überlegen ist, was es hervorgebracht hat, so dass auch die menschliche, ja, die englische Natur nur ein armseliges Gefäß ist für jenes Gut, das unendlich ist, und nur sich selbst zum Maße dienen kann.[3] Die Stelle ist schon angeführt, in der er die menschliche Gestalt Gottes, unter der ihn die Ueberlieferung darstellt, ausschließlich von der Schwäche des menschlichen Vorstellungsvermögens verursacht sein lässt. Wo er Gott die Wohnung im Himmel anweist, fügt er gleich hinzu: aber nicht aus (örtlicher) Beschränkung, sondern aus der größeren Liebe, die du zu deinen ersten oberen Werken hast.[4] Es ist durchaus Nichts damit in Widerspruch stehendes, wenn die Stelle Par. II, 127—44 die Tendenz verfolgt, die Organisation der Sternhimmel durch die göttliche Kraft vermittels der Analogie mit der Menschenseele und ihren Aeußerungen zu begreifen. Beide Glieder der Vergleichung unterliegen gleichmäßig dem metaphysischen Princip von Stoff und Form, und die Menschenseele wird mehr dadurch erhoben, als das Göttliche erniedrigt.

Es knüpft sich hier eine Gedankenreihe an, die ich doch wenigstens skizziren will. Ich habe den Eindruck, als wenn es insbesondere die menschlichen Gefühle wären, die Dante bemüht ist von der Vorstellung Gottes entfernt zu halten,

[1] Par. XX, 94. — [2] Par. VII, 64. — [3] Par. XIX, 40. — [4] Par. XI, 1.

die eigentlichen psychologischen Eigenschaften spricht er ihm ab; und hierin scheint mir ein bedeutendes Symptom für die innere Umwandlung zu liegen, die mit dem Christentum seit seiner ersten Zeit her vorgegangen war. Denn grade die psychologischen Attribute waren es, die den Christengott den alt-heidnischen Göttern gegenüber charakterisirten. Das Altertum, mit dem durchschnittlich sanguinisch-cholerischen Temperament seiner Völker, hatte die Attribute seiner Götter wesentlich in Aeußerlichem gefunden: das Göttliche an ihnen bezog sich auf Tätigkeitsformen, als deren Vollbringer oder Beschützer sie aufgefasst wurden; mehr was sie tun, als was sie sind, bezeichnet ihr Wesen und ist Gegenstand der Verehrung. Das Christentum, dessen Charakter ein mehr melancholischer war (es war eben die Religion der Mühseligen und Beladenen), fasste auch das göttliche Princip als mehr nach innen gewant und stattete es mehr mit specifisch-psychologischen Eigenschaften aus. Wie Wert und Wesen der Religiosität für den Christen darin lag, dass sein Herz zu Gott sprach, so sprach er eben auch zum Herzen seines Gottes; und in der Persönlichkeit Christi dokumentiren sich diese rein menschlichen Gefühle, die Gott imputirt wurden, am deutlichsten. Je mehr diese Kirche nun aber an Ausdehnung und an Macht gewann, desto mehr erhob sich die Gottesidee aus der Stellung in den Herzen zu einer über den Herzen, und an die Stelle des unmittelbar persönlichen Verhältnisses zu Gott, das durch die Identität des psychologischen Inhaltes erleichtert wurde, trat die Vermittlung durch die Priesterschaft. Darum sehe ich in jener Bemühung Dantes, die psychologischen Qualitäten Gottes ins Metaphysische, ganz und gar Uebermenschliche zu rücken, diese der Hierarchie günstige Tendenz, die ihm aber als solche durchaus nicht bewusst, sondern ihm einfach als Tradition infundirt war. — Wo sonst in der christlichen Lehre psychologische Momente liegen, die als solche für sie charakteristisch sind, hat er sie sich aufs innigste angeeignet; so die Vorstellung, dass die Seligkeit des Paradieses in einem Schauen Gottes besteht.[1]

[1] z. B. Par. XXVIII, 109.

Fast jede andre Religion setzt die Seligkeit in entschieden mehr physische Momente, die christliche sucht sie in einer Function des Sinnes, der dem rohen common sense zufolge die geringste körperliche Vermittlung braucht, wie sich schon aus dem vielfachen Vicariren von direct auf ihn bezüglichen Ausdrücken für Geistiges (vision, chiaro, etc.) ergibt. Man hielt damals allgemein auch in der Wissenschaft das Gesicht für den einzigen Sinn, auf den das Licht ohne irgend eine sonstige Beimischung von Materie wirke. In dieser Hinsicht strebt er, über seine Zeit hinweg, wieder den reinsten christlichen Vorstellungen zu, da jene bereits bei einer höchst oberflächlichen Versinnlichung der Freuden des Paradieses angekommen war, wenn sie sie auch hauptsächlich an Gesicht und Gehör knüpfte. — Auch ist es immer ein Zeichen psychologischer Gesinnung, dass er auf den Seelenzustand des Sünders das bedeutendste Gewicht gegenüber den Gnadenmitteln der Kirche legt; Guido von Montefeltre wird durch das Versprechen des Papstes auf Absolution, mit dem er ihm seinen schlimmen Ratschlag entlockte, nicht erlöst: »denn absolviren kann man nur den, der bereut; es ist aber unmöglich, zu gleicher Zeit die böse Tat zu wollen und zu bereuen«;[1] und andrerseits ist der Bannfluch nicht im Stande, die ewige Verdammung herbeizuführen, wenn der Sünder nur zuletzt noch innerlich bereut,[2] und ebenderselbe Zug spricht aus der schuldlösenden Kraft der Scham über ein begangenes Unrecht[3] — der er überhaupt den höchsten Wert für das sittliche Leben zuschreibt[4] —, und aus dem Grundsatz, dass jemand, der nicht religiös ist, sich nicht mit äußern Verpflichtungen entschuldigen könne; denn zur Religiosität bedürfe es nicht des Ordensgewandes, da Gott non vuole religioso di noi se non il cuore;[5] endlich aus dem Werte, den er dem Bekenntnisse der Schuld beilegt. (Schluss folgt.)

[1] Inf. XXVII, 118. — [2] Purg. III, 133, V, 107. — [3] Purg. V, 20, Inf. XXX, 142. — [4] Co. IV, 25. — [5] Co. IV, 28.

Die Entdeckung des Beharrungsgesetzes.

Von Dr. Emil Wohlwill.

(Fortsetzung.)

Betrachtungen über die Kreisbewegung und die Bewegungen kugelförmiger Körper haben, wie die griechischen Philosophen und Nicolaus von Cusa, so auch Galilei schon in der ersten Periode seiner Forschung dazu geführt, eigentümliche Ansichten über das Beharren der Bewegung auszubilden. Sein Gedankengang, der uns gleichfalls in dem Dialog und den Abhandlungen »de motu gravium« erhalten ist, schließt sich auch hier unverkennbar einer Folge verwanter Erörterungen aus der ersten und zweiten Häfte des 16. Jahrhunderts an. Zu diesen hatte insbesondere das mehrfach berührte achte der »mechanischen Probleme«, die Frage nach der Ursache größerer Beweglichkeit kugelförmiger Körper die Veranlassung gegeben.

Es ist nicht bekannt, dass die klaren Auseinandersetzungen, in denen Nicolaus von Cusa die ewige Fortdauer der Himmelsbewegung mit der Erhaltung der Bewegung jeder rollenden Kugel auf ein gemeinsames Gesetz zurückzuführen versuchte,[1] bei den Mathematikern und Philosophen der folgenden Periode Beachtung gefunden haben; aber jene Uebereinstimmung, die ihn beschäftigte, bildet hundert Jahre nach seinem Tode den Gegenstand mehr oder minder eingehender Ueberlegungen namentlich bei den Gegnern der aristotelischen Naturlehre. Auch diese waren freilich zunächst noch weit davon entfernt, in der ewigen Dauer der himmlischen Kreisbewegung ein mechanisches Problem zu sehen; noch immer erscheint die Gewissheit, dass die Bewegung der Himmelskörper eine natürliche ist, genügend, um zu erklären, dass sie unveränderlich beharrt, dagegen glaubt man erörtern zu müssen, weshalb bei irdischen roti-

[1] Vergl. diese Zeitschrift XIV p. 375 ff.

renden Körpern die Drehung aufhört. Von besonderem Interesse ist die Antwort, die J. B. Benedetti auf diese Frage gegeben hat.

In der Folge seiner gegen Aristoteles gerichteten Disputationen erörtert auch Benedetti den Gegenstand des achten Problems.[1] Wie kommt es, fragt er in diesem Zusammenhange, dass ein horizontales, möglichst gleichmäßig gearbeitetes und nur in einem Punkte unterstütztes Rad, das mit größtmöglichster Kraft in Bewegung gesetzt wurde, wenn es alsdann sich selbst überlassen wird, sich nicht beständig dreht? Er findet dafür vier Ursachen. Erstens sei diese Bewegung nicht natürlich; zweitens: wie immer die Drehungsaxe unterstützt werde, lasse sich die Reibung nicht vermeiden und aus dieser müsse sich ein Widerstand ergeben; drittens übe die das Rad berührende Luft auf dasselbe beständig einen Zug aus und widerstehe dadurch seiner Bewegung; ein viertes Hindernis endlich entstehe aus dem Widerstreben der Teile gegen die Bewegung im Kreise.[2] Benedetti betont, dass dies letztere Hindernis sich mit wachsendem Durchmesser verringern müsse, mit der Vergrößerung des Rades werde daher die Einprägung der Bewegung und die Stärke des Antriebs eine größere, »so dass ein solches Rad oft nur mit Anstrengung und Schwierigkeit zur Ruhe zu bringen ist.«

Man sieht, dass hier neben der eigentlich mechanischen Erklärung die Betrachtung, die für den Schulgelehrten zur Entscheidung genügte, der Hinweis darauf, dass die Bewegung des Rades eine gewaltsame sei, fast völlig bedeutungslos geworden ist. Nur gewohnheitsgemäß und dem Namen nach behält Benedetti die aristotelische Unterscheidung bei, und es ist nicht schwer, nach seinen Andeutungen die Umstände zu bezeichnen unter denen — ähnlich wie bei Nicolaus von Cusa — die gewaltsame Bewegung in die natürliche übergehen und demgemäß auch die vorübergehende zur ewig dauernden werden würde.

Dem entspricht, dass von dem fundamentalen Gegensatz

[1] I. B. Benedicti speculationum liber. Taurini 1585 p. 155 seqq.
[2] Vergl. diese Zeitschrift XIV p. 392.



der aristotelischen Bewegungslehre bei einer späteren Auseinandersetzung Benedettis über denselben Gegenstand gar nicht mehr die Rede ist. Die Veranlassung zu dieser zweiten Aeußerung hatte ein Hofbeamter des Herzogs von Savoyen, Johannes Paul Capra von Novara durch die briefliche Anfrage gegeben: ob die Kreisbewegung eines Mühlsteins eine immerwährende sein könne, wenn derselbe vollkommen rund und geglättet und in einem »gewissermaßen« mathematischen Punkt unterstützt würde.[1]

Einen neuen Antrieb zur Erörterung derartiger Fragen gab der Streit um die copernicanische Lehre. Aristoteles hatte der Erde nur die Bewegung ihrer Teile, das heißt die geradlinige zum Centrum zugestehen wollen und jede Kreisbewegung bestritten, weil diese — wenn sie der Erde zukäme — nur eine gewaltsame und deshalb nicht dauernde sein könne. Kein Gegner der Erdbewegung im 16. und 17. Jahrhundert versäumte, dies Argument zur Sprache zu bringen. Aber auch Copernicus bezieht sich auf die Lehre des Aristoteles, wenn er an eine Erörterung über die Kugelform der Erde die Frage knüpft: ob dieser Form auch die Bewegung folge?[2] »Ob die Welt endlich sei, oder unendlich«, sagt er an einer andern Stelle, »wollen wir dem Streit der Naturphilosophen überlassen, aber die Gewisheit haben wir, dass die Erde von kugelförmiger Oberfläche begrenzt wird, warum also zögern wir, ihr die Beweglichkeit zuzugestehen, die ihrer Form naturgemäß entspricht?«[3]

Die Beweglichkeit kugelförmiger Körper wird in ähnlicher Weise von allen älteren und späteren Verteidigern der Erdbewegung in den Vordergrund gestellt; so schon von Celio Calcagnini, dessen Abhandlung über die Rotation der

[1] Die Antwort Benedettis (l. c. p. 285 u. f.) enthält die wichtigen Betrachtungen über Geradlinigkeit der Bewegung und eingeprägte Kraft, die in anderem Zusammenhange anzuführen waren. Vergl. diese Zeitschrift XIV p. 392 u. f.

[2] Nic. Copernici de revolutionibus orbium caelestium libri VI Thoruni 1873 p. 15 an etiam formam eius sequatur motus.

[3] l. c. p. 22.

Erde in die Zeit vor 1525 gesetzt wird. »Glaubwürdig« sagt C., »macht diese Sache die Natur und Lage der Erde, welche von der Luft umgeben und vom Wasser bedeckt ist, welches sie weit überströmt, wie man denn ein in Feuchtigkeit Gebettetes leichter und bequemer umdreht: da nichts ist, was da hinderte und eine Ausbeugung veranlasste, wie es bei einer Kugel von absoluter Rundung zu geschehen pflegt, wenn dieselbe auf eine ebene glatte Fläche gelegt wird, denn sie lässt nicht ab, so lange zu rollen, bis sie auf ein Hemmnis oder auf eine Vertiefung gerät, wo sie liegen bleibt.« [1]

Dass die Erde »zu grob und schwer« zur Bewegung sei, blieb auch, nachdem das Buch des Copernicus veröffentlicht war, die übliche Einrede gelehrter und ungelehrter Gegner. »Wir sehen«, antwortete darauf Christoph Rothmann, »dass eine Kugel, die wir an den Polen und der Axe aufs genaueste und mit hinreichender Freiheit unterstützen und aufhängen und so frei schwebend im Kreise drehen, diese Bewegung lange genug beibehält und nicht plötzlich hemmen kann; wenn nun eine künstliche Bewegung, wenn gleich behindert, dies vermag, wie viel mehr eine natürliche nicht behinderte?« [2]

Dieselbe Ueberlegung wiederholt sich in der nächstfolgenden Zeit in der eigentümlichen Form einer Ableitung der Rotation der Erde, selbst unter der Voraussetzung, dass dieselbe dem alten System gemäß sich im Mittelpunkte der Welt befände. Unabhängig von einander weisen der Deutsche Maestlin und der Engländer Gilbert als völlig unglaublich und absurd die Annahme zurück, dass dem Wirbel des Primum Mobile, der von den Höhen des Fixsternhimmels bis herab zur Region des Feuers, ja, wie viele glaubten, mit Einschluss der oberen Region der Luft, alles fortreißt und

---

[1] Des Celio Calcagnini Abhandlung von der immerwährenden Bewegung der Erde, übersetzt von C. Schlüter in der Zeitschrift »Natur und Offenbarung« Bd. 25 p. 590 Münster 1879. Vergl. auch p. 592.

[2] Tychonis Brahe Dani epistolarum astronomicarum liber I Uraniburgi 1596 p. 130. Rothmanns Brief ist vom 13. Oct. 1588 datirt.

in 24 Stunden im Kreise herumführt, der winzige leicht bewegliche Erdball in der Mitte als allein ruhend sich zu entziehen vermöchte.[1]

Galileis gleichzeitige Erörterungen über verwante Fragen knüpfen sich an seinen Widerspruch gegen jede bewegende Kraft des Mediums. Als Beispiel einer Wirkung der »eingeprägten Kraft«, bezeichnet Galilei die Rotation einer völlig runden und glatten Marmor- oder Eisenkugel um eine Axe, deren beide Enden befestigt sind; sicherlich werde eine solche Kugel längere Zeit hindurch sich drehen, und doch könne hier von einem Einfluss des Mediums nicht die Rede sein.[2] An diese Aeußerung schließt sich eine Discussion über die Frage, ob eine solche Kreisbewegung als gewaltsam betrachtet werden könne; Galilei meint, sie sei als eine »gemischte« zu bezeichnen, da sie gleichzeitig einige Teile dem Centrum der Welt nähere, andere von demselben entferne; wenn man von der Kreisbewegung als einer nicht gewaltsamen rede, so denke man dabei an die Bewegung um das Centrum der Welt. »Befände sich also,« fährt er fort, »die Marmorkugel im Centrum der Welt, so dass das Centrum der Welt und der Kugel zusammenfielen und würde dann der Kugel der Anfang der Bewegung von einem äußeren Beweger gegeben, so würde die Kugel sich vielleicht nicht in gewaltsamer, sondern natürlicher Bewegung bewegen.« »Ich habe aber gesagt: »vielleicht,« — fügt er hinzu — »weil, wenn eine solche Bewegung nicht gewaltsam wäre, sie immer dauern würde, aber diese Ewigkeit der Bewegung scheint der Natur der Erde sehr fern zu liegen, da die Ruhe ihr angenehmer zu sein scheint, als die Bewegung«.[3] Eine etwas abweichende, vielleicht noch

---

[1] Maestlin in der Vorrede zu Keplers Mysterium cosmographicum cf. Kepleri opera omnia ed. Chr. Frisch Frankofurti a. M. et Erlangae 1858 vol. I p. 27. W. Gilbert in de magnete Londini 1600 p. 219. So auch in dem posthumen Werk de mundo nostro sublunari p. 168.

[2] Aehnliche Argumente finden sich in Scaligeri exotericarum exercitationum lib. XV de subtilitate ad H. Cardanum Francof. 1576 p. 130.

[3] Opere di G. G. ed Alberi XI p. 18. Alberi sieht in dieser Aeuße-

ältere Bearbeitung desselben Themas findet sich unter den ausführlichen Abhandlungen der Pisaner Periode unter der Ueberschrift »Untersuchung über die Kreisbewegung, ob sie natürlich sei oder gewaltsam«.[1] Hier wird zunächst genauer bestimmt, was natürliche, was gewaltsame Bewegung sei. Die Bewegung ist natürlich, wenn die Körper im Fortschreiten sich dem ihnen eigentümlichen Orte nähern, gewaltsam, wenn sie, sobald sie bewegt werden, sich von dem ihnen eigentümlichen Ort entfernen. Daraus ergibt sich nun sofort, dass die Drehung einer völlig homogenen Kugel, deren Centrum mit dem der Welt zusammenfällt, weder natürlich noch gewaltsam ist.[2] Es entsteht nun — nach dem Gedankengang dieser zweiten Bearbeitung — die weitere Frage: ob die weder gewaltsam noch naturgemäß rotirende Kugel sich beständig bewegen würde oder nicht; »denn, wenn sie nicht gegen die Natur bewegt wird, scheint es, dass sie beständig bewegt werden müsste; wenn aber nicht der Natur gemäß, scheint's, dass sie endlich ruhen müsse«.[3] Man ist begierig, die Lösung dieser eigentümlichen Schwierigkeit zu hören, aber Galilei findet sie in seiner Untersuchung »nicht am Ort«; »denn zuvor«, sagt er, »muss man sehen, wodurch

---

rung eine Bezugnahme auf das »Gesetz der Trägheit«. Aber Galilei redet ja von einer Neigung zur Ruhe nicht bei der ruhenden, sondern bereits in Rotation versetzten Kugel aus irdischem Stoff und stellt damit offenbar nur im Sinne der Aristotelischen Lehre die schweren irdischen Körper als zur Kreisbewegung ungeeignet der für diese Bewegung geschaffenen Himmelsmaterie gegenüber. Dass übrigens dies Argument gegen das Beharren der Bewegung nicht allzu ernst gemeint ist, geht schon daraus hervor, dass von einer Neigung der Erde zur Ruhe in der im Folgenden resumirten ausführlichen Abhandlung über dieselbe Frage nirgends die Rede ist.

[1] Galilei opere ed Alberi XI p. 65 u. f. Vergl. diese Zeitschrift XIV p. 395 u. f.

[2] Vergleicht man diese Auffassung mit derjenigen, die namentlich Copernicus und seine Anhänger, unter ihnen später Galilei selbst vertreten, nach der die Kreisbewegung eigentlich die allein natürliche ist, so gewinnt man eine Vorstellung von dem Schwanken der Begriffe in jener Periode der Auflehnung gegen das Joch des Aristoteles.

[3] l. c. p. 66.

(a quo) bewegt wird, was nicht naturgemäß bewegt wird«.[1] Seine Antwort lässt sich mit einiger Wahrscheinlichkeit der Abhandlung »über die Verhältnisse der Bewegungen desselben Körpers auf verschieden geneigten Ebenen« entnehmen, die der eben besprochenen vorausgeht.[2]

Auf diese Untersuchung, den reifsten und wertvollsten Teil der Pisaner Fragmente ist in diesem Zusammenhange nur insoweit einzugehen, als sie das Verhalten der Körper auf horizontaler Ebene betrifft.

Die Erörterungen über die schiefe Ebene, die uns aus der alexandrinischen Periode der alten Wissenschaft erhalten sind, lassen das Problem ungelöst; Pappus untersucht, wie viel größere Kraft zum Fortbewegen auf geneigter, als auf horizontaler Ebene erforderlich ist, und kommt dabei um so mehr zu unhaltbaren Ergebnissen, als er weder für den einen, noch für den andern Fall den Reibungswiderstand in Betracht zieht.[3] Da Vinci hat vermutlich auch hier zuerst das Richtige gesehen. Seinen fragmentarischen Bemerkungen und Zeichnungen lässt sich deutlich entnehmen, dass er von der Vergleichung des senkrechten, durch die Unterlage aufgehobenen Drucks auf horizontaler und geneigter Ebene ausgegangen und auf diesem Wege zur Klarheit über das Gesetz der letzteren gelangt ist.[4] Auch hier ist bei den Nachfolgern ein Rückschritt zu verzeichnen. Tartaglia beschränkt sich darauf, den Körper »um so schwerer« werden zu lassen, je mehr sich die Ebene, in der er fällt, der verticalen nähert. Cardano lässt die zum Bewegen erforderlichen Kräfte in demselben Verhältnis wachsen, wie die Winkel mit der Horizontalen. Die sehr unzulängliche Begründung dieser letzteren Ansicht verdient insofern Beachtung, als sie zum ersten Mal

[1] l. c. p. 66.

[2] l. c. p. 56—62.

[3] Pappi Alexandrini collectionis quae supersunt ed. Hultsch. Berolini 1876 vol. III p. 1055. Cf. Whewell history of the inductive sciences, Third edition 1857 vol. I p. 186.

[4] Venturi l. c. p. 18. Vergl. ferner H. Grothe L. d. V. als Ingenieur und Philosoph. Berlin 1874 p. 28.

von der durch Nicolaus von Cusa nahegelegten Annahme Gebrauch macht, dass auf horizontaler Ebene die bewegende Kraft eine verschwindend kleine ist, wenn man von Reibungshindernissen absieht. »Jeder kugelförmige Körper«, sagt Cardano, »der eine (horizontal gedachte) Ebene in einem Punkte berührt, wird durch jede Kraft zur Seite bewegt, die die Luft durchschneiden kann; denn da der Körper nicht aufsteigt und nicht absteigt, sondern gewissermaßen im Kreise um das Centrum der Welt bewegt wird, so bringt er kein Gewicht mit.«[1] C. bemerkt dazu, »offenbar müsse die Ebene aus härtestem Stoff sein, der in keiner Weise nachgibt, und die Kugel vollkommen rund, weil sonst in mehr als einem Punkte Berührung wäre; in Elementaribus werde das kaum herzustellen sein«. An anderer Stelle äußert er, die zur Bewegung auf horizontaler Ebene erforderliche Kraft sei als »keine« zu betrachten.[2]

In ganz ähnlicher Weise deducirt Benedetti, dass »sozusagen« die kleinste Kraft, die auf den Schwerpunkt einer auf horizontaler Ebene liegenden Kugel ziehend oder treibend wirke, dieselbe dieser Ebene parallel nach beliebiger Richtung bewegen werde, da unter den angegebenen Bedingungen, wie jeder einsehe (communi quodam conceptu), der Fortbewegung keinerlei Schwierigkeit entgegenstehe.[3] B. lässt dabei nicht unerwähnt, dass seine Behauptung streng genommen nicht für die vollkommene Ebene gelte, sondern nur für die vollkommene Kugelfläche um das Centrum, zu dem die schweren Körper streben.

Eine strenge Ableitung für das Gesetz der schiefen Ebene hat bekanntlich (nach L. da Vinci) zuerst Simon Stevin in seinen »Beghinselen der Weeghkonst« (1586) gegeben; wie zu erwarten, hat der ausgezeichnete Forscher die Anwendung auf den Fall der verschwindenden Neigung, also auf die horizontale Ebene nicht übersehen. »Wie groß hier die Gewichte seien«, sagt er, »sie würden nicht die Kraft einer

---

[1] C. de proportionibus Prop. 40 p. 31.
[2] Ibid. Prop. 72. p. 63.
[3] Benedetti l. c. p. 156.

Fliege zur Fortbewegung erfordern, sofern nicht äußere Hindernisse wie Wasser, Luft, Axenreibung und dergl. entgegen wirken.[1]

Galilei ist wenige Jahre später, ohne Zweifel unabhängig von Stevin, zum gleichen Ergebnis gelangt, er leitet — wie oft besprochen — das Gesetz der schiefen Ebene aus dem Hebelgesetz ab. Die Betrachtungsweise, deren er sich dabei bedient, überträgt er auf den Fall, wo die Kraft am horizontalen Schenkel, das »Gewicht« am verticalen, also senkrecht unter dem Unterstützungspunkt des Winkelhebels wirkt, und zeigt nun, dass unter diesen Umständen ein Gewicht von beliebiger Größe von einer beliebig klein zu denkenden Kraft nicht nur bewegt, sondern sogar gehoben wird; so sei nicht zu verwundern, dass dasselbe Gewicht von derselben oder einer kleineren Kraft auf einer nicht ansteigenden Ebene bewegt werde.

Dies Resultat erscheint Galilei wichtig genug, um es noch in einer anderen, mit der des Cardano im wesentlichen übereinstimmenden Ableitung zu begründen. »Ein Körper«, sagt er, »der keinen äußern Widerstand zu überwinden hat, steigt auf einer noch so wenig gegen den Horizont geneigten Ebene naturgemäß ohne Anwendung äußerer Kraft hinab, aber nur durch gewaltsame Bewegung hinauf; er wird also im Horizont weder naturgemäß noch gewaltsam bewegt werden. Da er aber nicht gewaltsam bewegt wird, wird er auch von der allerkleinsten Kraft bewegt werden«. Wie Benedetti betont auch Galilei neben den für den Fall des Versuchs in Betracht kommenden Hindernissen: dass die Ebene nicht wahrhaft dem Horizont parallel sein könne, da die Erdoberfläche kugelförmig und danach die Bewegung auch in der den Horizont berührenden Ebene eine aufsteigende sei.

Die Bewegung des schweren Körpers auf jeder der Erdoberfläche gleichlaufenden Fläche ist dieser Argumentation

[1] Stevin Beghinselen der Weeghkonst p. 46, ebenso in der von Snellius unter dem Titel Hypomnemata mathematica veröffentlichten Uebersetzung der Werke Stevins. cf. Hypomn. math. Leydae 1605 Tom. IV p. 38.

gemäß unter demselben Gesichtspunkte zu betrachten, wie die Rotation der homogenen Kugel im Centrum der Welt, und offenbar muss auch für diese, da sie weder natürliche noch gewaltsame Bewegung ist, als festgestellt gelten, dass sie durch jede kleinste Kraft zu Stande kommt. Darin liegt aber gewissermaßen auch die Antwort auf die Frage, von deren Entscheidung abhängen sollte, ob diese Bewegung ewig dauern würde.

In ganz ähnlicher Weise behandelt Galilei das Verhalten der Körper auf horizontaler Ebene in einer zweiten Schrift, der Abhandlung »della scienza meccanica«; nur mit noch größerem Nachdruck wird hier als ein unzweifelhaftes Axiom an die Spitze der wiederholten Untersuchung über die schiefe Ebene der Satz gestellt, dass auf der genau äquilibrirten Fläche die schwere Kugel sich »wie indifferent und zweifelhaft zwischen der Bewegung und Ruhe« befindet.[1] Auch hier geht die Erörterung nicht über die statische Betrachtung hinaus; es wird daher ebensowenig wie in den Pisaner Fragmenten bestimmt gesagt, dass die Bewegung in horizontaler, d. h. der Erdoberfläche parallel laufender Fläche — von allen Bewegungshindernissen abgesehen — ewig sein werde, aber es unterliegt keinem Zweifel, daß Galilei aus seinen Betrachtungen diese Folgerung gezogen hat. Der Beweis dafür liegt in der Tatsache, dass, wo immer in seinen späteren Werken von immerwährendem Beharren der Bewegung die Rede ist, die Ableitung auf eine Gedankenfolge hinauskommt, die mit der soeben ausgeführten fast wörtlich übereinstimmt und nur als ohne weiteres sich ergebende Consequenz hinzufügt: also muss sie ewig dauern.

In der Folge der von Galilei selbst veröffentlichten Schriften, die bekanntlich mit der Folge, in der sie entstanden, keineswegs zusammentrifft, findet sich der so vervollständigte Gedankengang zum ersten Mal in einer im August 1612 geschriebenen Stelle der »Briefe über die Sonnenflecken«. Christoph Scheiner hatte als möglich angedeutet, dass die

[1] Opere XI p. 113 u. f.

Flecken einer die Sonne rings umgebenden Hülle angehören, die sich als Ganzes um die ruhende Sonne bewege. Galilei glaubt beweisen zu können, dass diese Hypothese ihrem Zweck, die Sonne ruhen zu lassen, nicht entspreche, weil die Bewegung der Atmosphäre die Bewegung des Sonnenkörpers notwendig zur Folge haben müsse. »Ich glaube zu beobachten,« sagt er, »dass die Naturkörper eine natürliche Neigung zu irgend einer Bewegung haben, wie die schweren nach unten; dieser Bewegung folgen sie kraft eines inneren Princips und ohne eines äußeren Bewegers zu bedürfen, so lange sie nicht durch irgend ein Hindernis davon abgehalten sind; gegen eine andere Bewegung haben sie Widerstreben wie dieselben schweren Körper gegen die Bewegung nach oben, und deshalb bewegen sie sich niemals in dieser Weise, außer gewaltsam getrieben durch einen äußeren Beweger; gegen einige Bewegungen endlich verhalten sie sich indifferent, wie dieselben schweren Körper gegen die horizontale Bewegung, für die sie weder Neigung noch Widerstreben haben, weil dieselbe sie weder dem Centrum der Erde nähert noch von ihm entfernt;[1] so wird daher, wenn alle Hindernisse entfernt sind, ein schwerer Körper an einer sphärischen, der Erde concentrischen Oberfläche indifferent gegen Ruhe und Bewegung in der Richtung des Horizonts sein, und in dem Zustand sich erhalten (si conserverà), in den er einmal versetzt ist, also in der Richtung nach Westen sich halten, wenn er einmal dahin bewegt ist. So würde ein Schiff, das einmal einen Bewegungsantrieb auf ruhigem Meer erhalten, sich beständig um die Erde bewegen, ohne jemals aufzuhören, in den Ruhezustand versetzt, immerwährend ruhen, wenn im ersten Fall alle Hindernisse zu entfernen wären, im zweiten keine äußere bewegende Ursache hinzukommt. Wenn nun dies wahr ist, wie es zweifellos wahr ist: was würde demnach ein Körper von solcher unbestimmten Natur tun, wenn er beständig von einer bewegten Atmosphäre umgeben wäre, gegen deren

[1] In anderem Zusammenhange (cf. Opere VI, 361) führt G. diese Indifferenz darauf zurück, dass der Körper bei horizontaler Bewegung seine Lage weder verbessert noch verschlechtert.

Bewegung er von Natur indifferent ist? »Ich glaube«, sagt G., »man kann nicht zweifeln, dass er sich mit der Bewegung des ihn umschließenden Mediums bewegen wird. So muss auch die Sonne der Bewegung des Mediums folgen, das sie umgibt, da ihrer Umdrehung weder ein inneres Widerstreben noch ein äußeres Hindernis im Wege steht.«[1]

In dieser Erörterung finden die Betrachtungen über die rotirende Marmorkugel und die Bewegung auf horizontaler Ebene gleichzeitig ihren Abschluss. Galilei sieht offenbar die Voraussetzungen der beiden Fälle als völlig gleichartig an und statuirt demgemäß für beide ewiges Beharren der einmal begonnenen Bewegung. Entscheidend ist für diese unbegrenzte Fortdauer, wie in den statischen Untersuchungen für das Ausreichen der kleinsten Kraft, die Indifferenz gegen eine Bewegung, durch die weder Annäherung an das Centrum noch Entfernung von demselben stattfindet. Es ist daraus mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit zu entnehmen, dass G. mindestens noch 20 Jahre nach der ältesten Bearbeitung des gleichen Problems die Lehre vom ewigen Beharren der Bewegung zunächst auf die horizontale oder Kreisbewegung beschränkt gedacht hat. Das Beharrungsgesetz in dieser ersten Form und Fassung ist demnach im wesentlichen eine Erweiterung der alten Lehre von der Gleichförmigkeit und ewigen Dauer der Himmelsbewegungen zur Lehre von der Ewigkeit der Kreisbewegung als solcher; es ist, wenn man will, eine erläuternde Reproduction jenes alten Satzes, nach dem »der Kreis immer in Bewegung ist«, und andererseits die verallgemeinerte und verdeutlichte Lehre Nicolaus' von Cusa, dem Anscheine nach wesentlich verschieden von dem,

---

[1] Opere di G. G. III p. 418—19. Aus dem Folgenden ist noch hervorzuheben, dass G., um die Annahme der Indifferenz gegen die mitgeteilte Rotation zu rechtfertigen, unter anderm äußert: es scheine, dass kein Körper gegen eine Bewegung Widerstreben haben könne, ohne natürliche Neigung zur entgegengesetzten zu haben. — Die ganze Betrachtung erinnert an Copernicus (de revolutionibus I, 8), der umgekehrt die ursprünglich ruhende Atmosphäre »per contiguitatem perpetua revolutione ac absque resistentia« zur Teilnahme an der Bewegung der festen Erde gelangen lässt.

was die spätere Wissenschaft unter dem Beharrungsgesetz begreift.

Unter den mannichfachen Veranlassungen, das Beharren der Bewegung vorzugsweise in dieser Richtung näherer Prüfung zu unterwerfen, steht für Galilei die Beschäftigung mit der copernicanischen Lehre in erster Linie. An die Erde denkt er offenbar schon bei jener Untersuchung über die Rotation der homogenen Kugel im Centrum der Welt. In den Vorträgen über Dantes Hölle, die der 23jährige Galilei im Jahre 1587 in der Florentiner Akademie gehalten, spricht er im Sinne der alten Lehre von der Erde als einer Kugel, deren Schwerpunkt mit dem Mittelpunkt der Größe und zugleich mit dem Centrum der Welt zusammenfällt.[1] Die Erörterung darüber, ob eine Kugel eben dieser Beschaffenheit und Lage, in Bewegung versetzt, ohne weiteres diese Bewegung behalten würde, schließt sich daher den oben besprochenen Versuchen, die Erdrotation als durch die Natur der Kugel bedingt zu erweisen, einfach an.[2] Eine weitere, den heutigen Vorstellungen näher liegende Aufforderung, den Bewegungszustand horizontal bewegter Körper zu prüfen, lag in der Aufgabe: die Bewegungserscheinungen an der Oberfläche der bewegten Erde zu erklären. Auch in dieser Richtung ist eine Folge vorbereitender Gedanken bei Gegnern und Gleichdenkenden nachzuweisen. Bei dem innigen Zusammenhang der gesammten älteren Naturlehre mit dem geocentrischen System des Weltbaues mussten zahlreiche Erscheinungen, die man ausschließlich im Sinne der überlieferten Lehre aufzufassen gewohnt war, sich mit der An-

[1] Opere XV, 15.

[2] Die Abhandlung »über die Kreisbewegung« ist demnach auch als unzweideutiges Zeugnis für Galileis Beschäftigung mit der Copernicanischen Lehre in der Pisaner Periode zu betrachten. Dass G. dabie den wahren Kern seiner Gedanken verhüllt, entspricht der Zurückhaltung, die er noch 20 Jahre lang in Bezug auf sein Verhältnis zur copernicanischen Lehre beobachtet hat. Der Zusammenhang seiner Aeußerungen macht glaublich, dass er zu jener Zeit, wie andere Forscher noch später, sich zunächst damit begnügt hat, die tägliche Bewegung der Erde anzunehmen.

nahme einer Bewegung der Erde unvereinbar erweisen. Was demgemäß von den Anhängern der alten Weltanschauung unter dem Namen »physikalischer Gegenbeweise« zusammengestellt wurde, hatte zwar für Copernicus und seine großen Nachfolger, die um der Himmelserscheinungen willen an die Bewegung der Erde glaubten, nicht die Bedeutung ernstlich widersprechender Argumente, musste aber doch durch veränderte Auffassung, teilweise durch neue Erklärungsweisen mit der Annahme einer Erdbewegung in Einklang gebracht werden, wenn die einfachste Hypothese der Astronomie als Grundlage der wahren Weltanschauung Anerkennung finden sollte. Diese Forderung wirkte in reichem Maße befruchtend auf die physikalische Forschung des 16. und 17. Jahrhunderts; denn wesentlich neue Wahrheiten mussten erkannt werden, um hier zu klaren und folgerechten Antworten zu gelangen. An der Spitze dieser neuen Erkenntnisse steht das Beharrungsgesetz.

Aristoteles hatte als Einwurf gegen die »pythogoräische« Lehre von der Erdrotation geltend gemacht, dass die gewaltsam nach oben geschleuderten schweren Körper in senkrechter Richtung wieder auf denselben Punkt zurückkehren.[1] In dem so formulirten Bedenken liegt allerdings, wie Galilei gezeigt hat, ein logischer Fehler; daß die Richtung des fallenden Körpers die Senkrechte ist, steht nur dann außer Frage, wenn gewiss ist, dass der Punkt, zu dem der Körper zurückkehrt, ruht, dies aber will Aristoteles beweisen.[2] Aber mit dieser Kritik ist der Einwurf nicht beseitigt; denn selbst um in der Folgerung des Aristoteles die »petitio principii« zu entdecken, musste man schon die Vorstellungen ausgebildet haben, durch die zugleich das Bedenken selbst seine Erledigung findet. Man musste wenigstens als möglich erkannt haben, dass ein Körper die Bewegung der Erde, an der er teilgenommen, in völlig unveränderter Weise beibehält, nachdem er von ihr getrennt ist, und dass diese

[1] Aristot. de coelo II 14 B. 296b 24.

[2] Galilei dialogo intorno ai massimi sistemi del mondo. Giorn. II. cf. Opere I p. 155.

Bewegung ebenso wenig dadurch beeinflusst wird, dass dem Körper irgendwelche zweite und dritte mitgeteilt wird. Als Drittes, was für die Antwort in Betracht kam, ergab sich dann nicht allzuschwer die Ueberlegung, dass von einer in solcher Weise gemischten oder zusammengesetzten Bewegung der Beobachter immer nur denjenigen Teil warnimmt, der nicht mit seiner eigenen Bewegung übereinstimmt. Eine gewisse Vorbereitung für diese Auffassung der Erscheinungen gewährten die Untersuchungen der alten Mathematiker über die Zusammensetzung mehrerer gleichförmiger Bewegungen.

Schon der Versuch einer Erklärung der Bewegungen der Sonne, des Mondes und der Planeten durch ein System bewegender Sphären, wie sie dem Eudoxus von Knidos zugeschrieben wird, setzt vollständige Vertrautheit mit den betreffenden Erwägungen und Constructionen voraus, und es ist daher nicht zweifelhaft, dass die unter dem Namen des Sosigenes erhaltenen Erläuterungen zu den Systemen des Eudoxus und Kallippus, in denen die Zusammensetzung von Bewegungen gleicher, entgegengesetzter und beliebig abweichender Richtungen gelehrt wird,[1] die Lehren des ersten Erfinders eines solchen Systems oder doch ihm wohlbekannte Erkenntnisse reproduciren. Demgemäß ist die Kenntnis der Tatsache, dass der Weg eines Punktes oder Körpers, der gleichzeitig zwei gegen einander geneigte Linien durchlaufen soll, die Diagonale des aus den beiden construirten Parallelogramms sein wird — als eine altüberlieferte, jedenfalls vor der Zeit des Aristoteles vorhandene anzusehen.

Es stimmt damit überein, dass auch in den vermutlich ältesten noch erhaltenen Erörterungen über das Parallelogramm der Geschwindigkeiten, wie sie uns im zweiten und 24. Kapitel der »mechanischen Probleme des Aristoteles« vorliegen, dieser

[1] Cf. Simplicii commentarius in IV libros Aristotelis de coelo in Brandis scholia in Aristotelem ed. acad. reg. Bor. p. 501a 35 u. f. Vergl. zu Obigem die Abhandlung von Schiaparelli über die homocentrischen Sphären des Eudoxus, des Kallippus und des Aristoteles übersetzt von Horn in »Abhandlungen zur Geschichte der Mathematik« I, 101. Leipzig 1877.

Satz nicht als völlig neue Erkenntnis eingeführt, sondern vorzugsweise um seiner Consequenzen willen vorgetragen wird. Der wesentlich geometrische Charakter dieser wie sämmtlicher aus dem Altertum erhaltenen Betrachtungen über die Zusammensetzung der Bewegungen[1] bekundet sich darin, dass dabei sowohl die Erhaltung der unveränderten Geschwindigkeit der einzelnen Bewegungen, wie das ungestörte Nebeneinandersein derselben entweder als selbstverständlich vorausgesetzt oder durch die mechanische Entstehungsweise gesichert wird. Wenn man sich die Aufgabe stellte, den Weg eines Punktes zu bestimmen, der, gleichviel durch welche Veranstaltung, in gleichförmiger Bewegung über die Seite eines Parallelogramms »getragen wird«, während gleichzeitig und ebenfalls in gleichförmiger Bewegung diese Seite parallel mit sich selbst längs der andern Seite getragen, die Fläche des Parallelogramms beschreibt — oder die Geschwindigkeiten und Axenneigungen dreier in ewiger Gleichförmigkeit rotirender concentrischer Sphären in der Weise zu bestimmen, dass durch ihre Combination sich die Bahn der Sonne ergeben müsste, sofern dieselbe genötigt wäre, die Bewegungen dieser Sphären zu teilen — so war hier wie dort schon durch die Voraussetzung der Einfluß weiterer mechanischer Erwägungen auf die Lösung ausgeschlossen. Aber die geometrische Arbeit war darum nicht minder für die Mechanik mitgetan. Wenn es keineswegs gewiss und selbstverständlich war, dass in allen Fällen, wo auf irgend eine Weise einem Körper zweierlei Bewegung mitgeteilt wird, die Mischung oder Zusammensetzung in der Weise erfolgte, wie man in jenen geometrischen Betrachtungen vorausgesetzt hatte, so lag es doch nicht fern, dies zunächst als möglich anzunehmen, die Lösung irgend welcher Probleme der Zusammensetzung auf Grund der gleichen einfachsten Voraussetzung zu versuchen und durch Vergleichung der so erzielten Ergebnisse mit der Erfahrung über die Anwendbarkeit der mathe-

[1] Den geometrischen Charakter der hierhergehörigen Untersuchungen des Altertums hat Dühring nachdrücklich hervorgehoben. Vergl. Krit. Geschichte der Principien der Mechanik 2. Aufl. p. 40.

matischen Deduction auf das mechanische Problem zur Klarheit zu kommen. Von diesem Gesichtspunkt aus müssen als für die theoretische Mechanik wichtig, weil direct verwertbar, alle jene geometrischen Ueberlegungen und Constructionen der alten Mathematiker angesehen werden, die die Erzeugung gewisser, namentlich krummliniger Gebilde durch die Combination mehrerer gleichzeitiger Bewegungen zum Gegenstande haben.[1] Ein Beispiel der Uebertragung solcher ursprünglich rein geometrischen Zusammensetzung auf ein mechanisches Problem bietet die Antwort des Leonardo da Vinci auf das Bedenken des Aristoteles. Denn als solche wird man die unter Vincis Fragmenten vorgefundene kurze Erörterung über den Fall der schweren Körper auf bewegter Erde ansehen dürfen. Die Schrift de coelo gehört seit den Zeiten des Mittelalters zu den meistgelesenen und commentirten des Aristoteles; ihr entnahm alle Welt zugleich mit der Kenntnis der pythagoräischen Lehre auch die der widersprechenden Argumente; es kann nicht überraschen, dass neben der großen Zahl der Gläubigen ein Mann von Leonardos Scharfblick sich als kritischer Leser bewährte, dass er — auch ohne Copernicaner vor Copernicus zu sein — den Beweis durch den senkrechten Fall als unzureichend erkannte. L. d. V. zeigt, dass (unter Voraussetzung der Erdbewegung) der fallende Körper in Wirklichkeit eine spiralförmige Bahn durchläuft, sich dabei aber doch jederzeit in der Senkrechten befindet, die den Ausgangspunkt seiner Bewegung mit dem Centrum der Welt verbindet. Die Bewegung des fallenden Körpers, sagt er, ist eine zusammengesetzte, sie ist gleichzeitig geradlinig und gekrümmt; es bedarf kaum der Hinzufügung, dass er — stillschweigend — den Anteil des fallenden Körpers an der Kreisbewegung der Erde annimmt. Seine Zusammensetzung beider Bewegungen aber ist eine einfache Anwendung der von Archimedes gelehrten Construction der Spirale durch die gleichförmige Bewegung eines Punktes auf einer Linie, die in ebenfalls

---

[1] Man vergl. M. Cantor Vorlesungen über Geschichte der Mathematik Bd. I. Leipzig 1880. p. 166 u. f., 262—63 u. sonst.

gleichförmiger Drehung um einen festen Endpunkt begriffen ist. So wie die kurze, schwerlich für die Veröffentlichung bestimmte Notiz uns vorliegt, beweist sie nicht, dass Leonardo die wesentlichen Voraussetzungen einer solchen Anwendung der geometrischen Lehre als zutreffend erkannt habe, um so gewisser aber, dass er klar gesehen, wie man die Bewegungserscheinungen aufzufassen habe, wenn die Erde sich bewegt.[1]

Einer bestimmteren Rechtfertigung der gleichen Auffassung konnte sich Copernicus nicht entziehen. »Wir müssen anerkennen«, sagt er, »dass die Bewegung der fallenden und aufsteigenden Körper in Bezug auf die Welt eine zwiefache ist und durchaus zusammengesetzt aus geradliniger und kreisförmiger; denn da diejenigen Körper, die durch ihr Gewicht nach unten getrieben werden, vorzugsweise erdig sind, so lässt sich nicht zweifeln, dass sie als Teile dieselbe Natur behalten, wie ihr Ganzes. Und nicht anders geschieht es bei denjenigen, die durch Feuers Gewalt in die Höhe gerissen werden. — — Wenn man sagt, dem einfachen Körper komme eine einfache Bewegung zu, so bewährt sich das insbesondere bei der Kreisbewegung, so lange der einfache Körper an seinem natürlichen Ort und in seiner Einheit beharrt; denn am Ort gibt es keine andere als die Bewegung im Kreise, welche ganz in sich bleibt, dem Ruhenden ähnlich; aber die geradlinige Bewegung kommt hinzu für dasjenige, was von seinem natürlichen Orte weg in die Fremde gegangen oder ausgestossen ist oder in irgend einer Weise sich außerhalb desselben befindet; sie findet nur statt, wenn die Dinge sich nicht richtig verhalten und nicht ihrer Natur gemäß vollkommen sind, indem sie von ihrem Ganzen getrennt sind und die Einheit desselben verlassen. Da also die Kreisbe-

[1] Venturi l. c. p. 7—8. Eine andere Auffassung der gleichen Stelle ist von S. Günther in seinen »Studien zur Geschichte der mathematischen und physikalischen Geographie«. Halle a. S. 1879 p. 43—45 eingehend begründet. Uebereinstimmend mit dem Verf. sieht G. die Stelle als specimen eruditionis an. Dass übrigens L. d. V. bei seiner Construction von der Beschleunigung der Fallbewegung absieht, ist leicht ersichtlich.

wegung die der ganzen Körper ist, die der Teile aber die geradlinige, so können wir sagen, es bleibe mit der geradlinigen die kreisförmige, wie mit dem Kranksein das Tiersein«.[1]

Copernicus nimmt demnach die Fortdauer der kreisförmigen Erdbewegung in den von der Erde getrennten Teilen an und behauptet mit gleicher Bestimmtheit das ungestörte Nebeneinandersein dieser beharrenden und jeder hinzukommenden Eigenbewegung; er glaubt aber auch diese beiden Annahmen aus anerkannten Wahrheiten ableiten zu können. Er redet nicht von einem allgemeinen Beharren der Kreisbewegung, aber er stellt an die Spitze seines Capitels die Behauptung: dass, wenn der Erde eine Bewegung zukomme, diese nur eine natürliche sein könne, als solche aber muss die Kreisbewegung der Erde eine gleichförmige und immerdauernde sein, »denn sie hat eine unveränderliche Ursache«; das Gleiche gilt aber auch von derjenigen der abgetrennten Teile, in denen die Abtrennung die ursprüngliche Natur des Ganzen nicht schwächen und nicht vernichten kann. Copernicus legt Gewicht darauf, die Erdnatur wie für die schweren Körper, so auch für das irdische Feuer zu demonstriren, weil seiner Ansicht nach der Anteil an der Substanz den unvergänglichen Anteil an der Bewegung für die fallenden, wie für die aufsteigenden Körper bedingt. Ein noch allgemeineres Princip ruft er zu Hülfe, um die Annahme eines indifferenten Zusammenseins der ungleichartigen Bewegungen zu rechtfertigen; es sind nicht irgend welche Bewegungen, die sich zu der des fallenden Körpers zusammensetzen, sondern solche, die sich zu einander verhalten, wie der Gattungscharakter und die besonderen Eigenschaften und Zustände des Individuums, bei denen daher auch ein Zweifel darüber, ob sie mit einander ohne wechselseitige Störung bestehen, kaum Raum gewinnen kann.

---

[1] Cop. de revolutionibus I cap. VIII p. 22—23 der Thorner Ausgabe. Ich habe aus dem Zusammenhang der ausführlichen Erörterung die für unsern Gegenstand in Betracht kommenden Sätze herausgehoben; es tritt dadurch, wenn ich nicht irre, der eigentliche Gang des merkwürdigen Beweises deutlicher hervor.



Diese bestimmteren Erklärungsversuche boten nicht viel mehr als einen Notbehelf. Unzweifelhaft musste, wenn die Erde sich bewegt, eine Fortdauer der Bewegung des Ganzen in den Teilen angenommen werden; dass dies aber aus dem Verhältnis der Teile zum Ganzen notwendig folge, war zu beweisen. Die Uebereinstimmung im Verhalten des Ganzen und der Teile hatte schon Aristoteles gelehrt, und demgemäß aus der Fallbewegung der Teile gefolgert, dass auch die Erde als Ganzes, wenn irgend bewegt, sich nur zum Centrum der Welt bewegen könne und eben deshalb im Centrum ruhe. Copernicus hatte in diesem Hauptpunkt die Berechtigung des Schlusses bestritten; war die abweichende Anwendung desselben Satzes für die Zwecke der eigenen Lehre besser berechtigt?

Copernicus' Worten ist nicht zu entnehmen, ob er im Sinne der von Nic. von Cusa vertretenen Ansicht an eine Fortdauer der mitgeteilten natürlichen Bewegung an sich oder eine Uebertragung auch der natürlichen bewegenden Ursache auf die Teile gedacht hat. Christoph Rothmann, der Tycho Brahe gegenüber die Meinung des Copernicus verteidigte,[1] bedient sich dabei zunächst zur Erläuterung der allgemeinen Wendung: »die Natur hat Freude an der Natur, die Natur behält die Natur.« Um dann aber dem Gegner näher zu treten, erinnert er ihn daran, daß doch ihm selbst die platonische Lehre von einer Beseelung der Himmelskörper annehmbar erscheine, dass er die Planeten kraft eingeborener wunderbarer Einsicht den Weg um die bewegte Sonne finden lasse. Haben die Körper ein solches natürliches Wissen von ihrer Bewegung, so werden auch die Teile dieses ihnen eingepflanzte Vorrecht, ihre höchste und eigentümliche Würde nicht aufgeben.[2]

So fern lag in jener Zeit noch die Vorstellung vom

---

[1] Die hier und im Folgenden angeführten Ansichten und Aeußerungen Rothmanns und Tycho Brahes sind Tycho Brahes astronomischem Briefwechsel entnommen. Cf. Tychonis Brahe Dani epistolarum Astronomicarum liber primus. Uraniburgi 1596.

[2] l. c. p. 185, 148.

indifferenten Beharren der Bewegung, dass auch Kepler ohne weiteres in Copernicus' Erklärung die Voraussetzung einer »bewegenden Seele« fand, die sowohl den Erdkörper, wie die von ihm abgerissenen Teile in Rotation versetze.

So aufgefasst war die Erklärung freilich dem Bereich mechanischer Betrachtungen entzogen und die Discussion in das Gebiet des vagen Meinens getragen. So wies Tycho Brahe zuversichtlich, wie sie behauptet war, die natürliche Einsicht der Teile zurück, weil jene Losreissung und Zerstörung des Zusammenhangs nicht naturgemäß, sondern wider die Natur erfolge. Allenfalls, fügt er hinzu, könne bei Körpern, wie dem Gold und andern Metallsubstanzen, die, von ihrer matrix losgelöst, die natürliche Kraft bewaren, davon die Rede sein, dass sie in Uebereinstimmung mit dem Ganzen ein Wissen von ihrer Bewegung haben; bei Steinen dagegen, die von ihrer Wurzel getrennt und abgestorben, bei abgeschnittenen und trockenen Hölzern und dergleichen, wo die Kraft des Ganzen den Teilen nicht unverändert innewohne, werde man das nicht zugestehen können.

Tycho Brahe geht auf den gegnerischen Standpunkt so weit ein, dass er erörtert, inwiefern dann doch bei Abwesenheit eines Leiters das Zusammensein zweier Bewegungen angenommen werden könne. Er findet schwer zu begreifen, dass dabei die eine nicht die andere hindere, dass bei so rascher Bewegung Alles so geschehe, als ob Ruhe wäre. Man erkennt aus diesem Bedenken, wie die Uebertragung der geometrischen Lehren über die Zusammensetzung der Bewegungen in das Gebiet der Mechanik sich keineswegs ohne weiteres vollzog. Auch Cardano, der in seiner Schrift de proportionibus die aristotelischen Erörterungen über die Diagonale des Rhombus[1] eingehend bespricht, hatte in demselben Buch in der Form eines Lehrsatzes die Behauptung zu beweisen versucht, dass »alles, was durch zwei Bewegungen bewegt wird, um so weniger durch die eine bewegt wird, je mehr durch die andere«; oder, wie er es auch

[1] Aristotelis quaestiones mechanicae. cap. 24.

ausdrückt, dass ein Körper durch zwei Bewegungen ungleicher Richtung sich immer langsamer bewegt, als durch jede einzelne.[1] Damit war also die wechselseitige Störung der beiden Bewegungen geradezu zum Princip erhoben.

Derselben Auffassungsweise entsprach es, wenn bei Erörterungen über die Wurfbewegung auch diejenigen, die eine Mitwirkung der Schwere vom Anbeginn der gewaltsamen Bewegung anerkannten, sich deren Einfluss doch als gewissermaßen zurückgedrängt dachten, so lange nicht eine hinreichende Abschwächung der gewaltsamen Bewegung stattgefunden hatte.[2] So betrachtet auch Tycho Brahe die Länge des Weges, die eine abgeschossene Kugel zurücklegt, als Beweis dafür, dass die naturwidrige Bewegung die Wirkung der Schwere beeinträchtigt, und an diese Vorstellung knüpft er den neuen physikalischen Beweis gegen die tägliche Bewegung, den er dem alten des Aristoteles an die Seite stellt. Er entnimmt ihn der Warnehmung, dass Kugeln, die mit gleicher Kraft und im gleichen Winkel aus Geschützen abgefeuert werden, den gleichen Weg zurücklegen, ob der Schuss nach Osten oder Westen gerichtet sei, und dass ebensowenig bei nordwärts und südwärts gerichteten Schüssen das zu erwartende Zurückbleiben stattfinde. Unter Voraussetzung der Erdbewegung, meint er, hat die Kugel drei Bewegungen; wenn nun die »naturwidrige« des Schusses, die doch der der Erde gewissermaßen ebenbürtig ist, die Bewegung durch die Schwere fast aufzuheben vermag — »welches Privilegium soll denn die Erdbewegung haben, dass sie durch dieselbe gewaltsame Bewegung gar nicht gehindert wird?« »Es gibt keine Bewegung der Erde von Westen nach Osten,« — so ruft Tycho Brahe in diesem Zusammenhange aus — »das werde ich glauben, bis jemand mit unbesiegten Gründen zeigt, wie die überaus gewaltsame Bewegung einer

---

[1] H. Cardani opus novum de proportionibus numerorum etc. Basileae. p. 50—51. Auf diese Stelle hat schon Whewell, history of the ind. sc. 3d edition II p. 29—30 hingewiesen.

[2] Vergl. diese Zeitschrift Bd. XIV p. 384 u. f., 394.

Kanonenkugel von den beiden natürlichen ungehindert bleiben nnd sie selbst in keiner Weise stören könne.«

Die Verteidiger der copernicanischen Lehre versuchten es dem neuen wie dem alten Einwurf gegenüber zunächst mit einer eigentümlichen Vorstellung vom Zusammenhang der Teile mit dem Ganzen. Unter dem Einflusse seiner Forschungen über den Erdmagnetismus dachte sich William Gilbert auch die über der Erdoberfläche schwebenden Körper durch magnetische Kraft mit dem Erdganzen verbunden. Die tägliche Umdrehung, meinte er, dürfe deshalb nicht allein der compacten Masse der Erde zugeschrieben werden, sondern dieser mit allem, was zu ihr gehört, also mit der Gesammtheit der sie umgebenden Effluvien und in dieser den von ihnen umflossenen schweren Körpern, gleichviel in welcher Bewegung dieselben begriffen seien. Denkt man sich senkrecht auf der festen Erdoberfläche eine Linie bis zur äußersten Kugeloberfläche der Effluvienschicht gezogen, so schreitet nach Gilbert der in dieser Linie liegende Teil der zur Erde gehörigen Substanz »unbewegt« mit dem Ganzen fort und so auch der in ihr fallende, das heißt auf kürzestem Wege zum Ganzen strebende Körper.[1] Dieser Auffassung schließt sich Kepler im wesentlichen an. Auch er glaubt, dass die Attraction, die er durchaus als Wechselwirkung betrachtet, die über der Erdoberfläche frei schwebenden Körper hindere, sich von den vertical unter ihnen liegenden Punkten der Erdoberfläche zu trennen. Mit der Erde, sagt er,[2] rotiren jene unendlichen und unsichtbaren magnetischen Ketten, durch die der Stein an die unter ihm liegenden und ihn auf allen Seiten umgebenden Teile der Erde gebunden ist, und durch die er auf dem nächsten, d. h. dem senkrechten Wege zur Erde zurückgezogen wird. Wie durch den Wurf nach oben diesen Ketten Gewalt angetan wird, wodurch dieselben gewissermaßen gleichmäßig gestreckt werden, so geschieht dies auch den westlich gelegenen Ketten, wenn die Kugel gewaltsam nach Osten getrieben wird, und den östlichen wird Gewalt

[1] G. Gilberti de magnete p. 229.

[2] Kepleri opera ed. Frisch vol. III, 462.

angetan, wenn die Pulverluft die Kugel nach Westen treibt; die allgemeine Bewegung der Erde und aller Ketten wirkt weder hier hindernd noch dort fördernd; denn die Gewalt der Bewegung, die die Kugel schleudert, wirkt innerhalb des Complexes der Ketten. Der natürliche Widerstand gegen die Bewegung, der nach Kepler allen Körpern innewohnt, ist an der Erdoberfläche völlig verschwindend gegen jene Kraft, die sie nötigt, der Erde zu folgen, derselbe würde sich dagegen in Höhen, die im Vergleich mit dem Erdhalbmesser in Betracht kommen, bemerkbar machen; der Abnahme der Attraction würde in solchen Entfernungen eine teilweise Befreiung von der Erdbewegung entsprechen und deshalb ein Zurückbleiben des fallenden Körpers. Andererseits würde, wie Kepler unbedenklich ausspricht, eine Zerstörung der magnetischen Ketten, also eine Aufhebung der Attraction, eine Vernichtung der Erdbewegung in den getrennten Teilen zur Folge haben.[1]

Diesen Vorstellungen gemäß bot auch das Zusammensein der ungleichartigen Bewegungen kaum eine Schwierigkeit. Gilbert bestreitet, dass überhaupt bei den Körpern, die an der Erdbewegung teilnehmen, darum von zusammengesetzter Bewegung zu reden sei;[2] Kepler, der wesentlich klarer relative und absolute Bewegung unterscheidet,[3] versucht nicht allein durch Zusammensetzung die Curve zu construiren, die der fallende Körper »in Bezug auf den Weltraum« beschreibt, sondern beseitigt auch den Einwand Tycho Brahes durch die Erklärung, dass die nach verschiedenen Himmelsrichtungen abgeschossenen Kugeln, zwar nicht in Bezug auf

[1] Es ist leicht zu sehen, dass der Verlauf der Erscheinungen, wie er dieser Vorstellung gemäß von Kepler vorausgesagt wird, von den Consequenzen des Beharrungsgesetzes wesentlich abweicht.

[2] G. Gilberti de magnete p. 229.

[3] Auch für die klare Erfassung der Relativität der Bewegung ist die copernicanische Lehre entscheidend gewesen. Die Bezugnahme auf den Unterschied zwischen absoluter und relativer Bewegung spielt überall in die im Text berührten Erörterungen hinein; auch in dieser Richtung auf das Geschichtliche einzugehen, habe ich mir versagen müssen.

die Erde und den irdischen Beobachter, aber absolut genommen, sehr verschiedene, nach den Regeln der Zusammensetzung resultirende Wege zurücklegen.[1] Da aber nach seiner Vorstellung der Anteil an der Erdbewegung durch die Anziehung erzwungen ist, so bedarf auch Kepler keiner Rechtfertigung dafür, dass er die geometrisch construirten Bahnen als der Wirklichkeit entsprechend, eine wechselseitige Störung der beiden Bewegungen als ausgeschlossen ansieht.

Der Irrweg, auf den man bei dieser Erklärungsweise geraten war, entsprach der Richtung, in der sich gleichfalls im Anschluss an die copernicanische Lehre der Kraftbegriff entwickelt hatte. Die angeführten Antworten Keplers sind im wesentlichen in demselben Hauptwerk enthalten, in dem er seine Lehre von der Bewegung der Planeten durch die Ausströmungen der rotirenden Sonne zuerst erörtert hat. Hier wie dort fehlte Klarheit über das Beharren der Bewegung.

Eine Erklärung, die als wesentlicher Fortschritt in der Richtung auf diese Erkenntnis zu bezeichnen ist, war inzwischen schon von Giordano Bruno gegeben. Wie es scheint, ist Bruno der erste gewesen, der dem Einwurf des Aristoteles gegenüber auf die Erscheinungen des freien Falls auf bewegten Schiffen hingewiesen hat. »Wenn von zwei Leuten«, sagt er, »der eine sich innerhalb eines fahrenden Schiffes befindet und der andere außerhalb und beide halten ihre Hand an denselben Punkt der Luft und von derselben Stelle aus lässt gleichzeitig der eine einen Stein fallen und der andere einen andern, ohne dass sie ihm einen Stoß geben, so wird der Stein des ersten, ohne im geringsten von seiner Linie abzuweichen, zum vorgeschriebenen Ort kommen und der des zweiten wird zurückbleiben. Dies kommt von nichts anderem, als dass der Stein, der aus der Hand des einen hervorgeht, der vom Schiff getragen wird und demgemäß an der Bewegung desselben teilnimmt, eine eingeprägte Kraft hat, wie sie der andere nicht hat, der aus der Hand des-

[1] Kepleri opera III, 461.

jenigen kommt, der sich außerhalb befindet, wenngleich die Steine dieselbe Schwere haben, dieselbe Luft durchschneiden, soweit als möglich denselben Antrieb erleiden. Für diese Verschiedenheit können wir keinen andern Grund angeben, als dass die Dinge, die auf dem Schiff befestigt sind oder anderweitig zu ihm gehören, sich mit ihm bewegen und der eine Stein mit sich die Kraft des Bewegenden trägt, der sich mit dem Schiffe bewegt, der andere desjenigen, der einen Anteil an dieser Bewegung nicht hat. Daraus ist offenbar zu sehen, dass nicht vom Ausgangspunkt der Bewegung und nicht vom Ziel, wie auch nicht vom Medium, durch das er sich bewegt, er die Kraft annimmt, in gerader Linie zu gehen, sondern von der Wirkung der ursprünglich eingeprägten Kraft, von der der ganze Unterschied abhängt.«[1] Indem Bruno diese Darlegung auf den Fall auf bewegter Erde überträgt, kehrt er zur einfachen Ansicht des Copernicus zurück, er ergänzt dieselbe aber sehr wesentlich dadurch, dass er behauptet: es geschieht dabei nichts anderes, als überall, wo Körper sich bewegen, denen zuvor eine andere Bewegung mitgeteilt war. Die Auseinandersetzung beweist, wie nahe man mit dem Begriff der »eingeprägten Kraft« dem Beharrungsgesetz gekommen war. Aber doch nur nahe! Denn alle, die bis dahin von einer eingeprägten Kraft geredet hatten, waren darüber einig, dass dieselbe naturgemäß abnehme, Bruno selbst war nicht weiter gegangen, und der Gegner hätte ihm erwiedern können, dass, solange eine — wie immer geringe — Abnahme der bewegenden Ursache nicht bestritten werde, ein Zurückbleiben des fallenden Körpers hinter der bewegten Erde seinen eigenen Principien gemäß zu erwarten sei. Eben deshalb gab man auch nicht zu, dass auf bewegten Schiffen geschehe, was Bruno annahm. »Wenn einige glauben«, sagt Tycho Brahe zuversichtlich, »dass ein vom Schiff aus aufwärts geschleudertes Geschoss auf dieselbe Stelle fallen würde, wenn das Schiff sich bewegt, wie wenn

[1] G. Bruno Cena delle ceneri Dialog. III. Cf. Opere italiane ed. Wagner 1830 I p. 171.

es ruht, so behaupten sie das ohne Ueberlegung, da die Sache sich ganz anders verhält; je schneller die Bewegung des Schiffes, um so größer wird der Unterschied sein.«[1]

Die gleichen Aufgaben und Erwägungen haben Galilei vielfältig und wahrscheinlich schon vor der Abfassung der Schrift della scienza meccanica[2] beschäftigt. »Seit vielen Jahren«, heißt es in seinem ersten Brief an Kepler, »bin ich zur Meinung des Copernicus gekommen, und habe viele Gründe und Widerlegungen der gegnerischen Argumente niedergeschrieben.« Der Brief ist im August 1597 geschrieben, es wird also gestattet sein, das erste der »vielen« Jahre nicht nach dem Anfang der Paduaner Professur (December 1592) beginnen zu lassen. Jene älteren Aufzeichnungen sind nicht erhalten, aber die wichtigsten »Widerlegungen der gegnerischen Argumente«, die sich in Galileis späteren Schriften über die Bewegung der Erde finden, folgen in so einfacher Weise aus den oben mitgeteilten — der Pisaner Periode angehörigen — Ansichten über das Beharren der horizontalen Bewegung, dass man mit großer Wahrscheinlichkeit den »Dialogen« von 1632 entnehmen darf, was Galilei vor 1597 auf den Gegenbeweis des Aristoteles geantwortet hat.[3] In dieser Antwort aber war im voraus die abweichende Kritik der erst 1596 veröffentlichten Argumente Tycho Brahes

---

[1] Tycho Brahe führt nirgends ausdrücklich Behauptungen unter dem Namen Brunos an, auch ist nicht bekannt, dass Brunos italienisch geschriebene Werke jener Zeit in Deutschland bekannt geworden wären. Andrerseits ist, wenn ich nicht irre, bisher kein zweiter copernicanisch gesinnter Schriftsteller bekannt, dem die von Tycho Brahe bestrittene Behauptung zuzuschreiben wäre.

[2] Diese Schrift, die nach Galileis Aussage nur für den Gebrauch seiner Schüler verfasst war, lässt in den bekannten Ausgaben deutliche Spuren einer älteren, vermutlich den ersten Jahren der Paduaner Professur angehörigen Bearbeitung erkennen.

[3] Was in gleicher Richtung die Randglossen zu Lodovico delle Colombes »Discurs gegen die Bewegung der Erde« (Galilei opere II, 379—386, vermutlich 1610—11 geschrieben) und der Brief an Ingoli (Opere II, 64—115, 1624 geschrieben) teils andeuten, teils in kürzerer Fassung ausführen, stimmt im wesentlichen mit dem Gedankengang der »Dialoge« überein.

mit einbegriffen, deren umständliche Begründung gleichfalls in den »Dialogen über die beiden Hauptweltsysteme« zu finden ist.

Die Erörterung der sogenannten »physikalischen Argumente« in dieser Schrift erschöpft den Gegenstand soweit, dass den Nachfolgern wenigstens im Princip nichts mehr hinzuzufügen blieb. Galileis Forschung schließt sich auch hier derjenigen der Vorgänger einfach an; aber er weist die Wirkung des allwaltenden Gesetzes nach, wo jene eigentümliche, hier metaphysische, dort physikalische Principien lediglich für das Verhalten der irdischen Substanzen zur Erde ihrer Erklärung zu Grunde legen mussten; er gestaltet und ergänzt zur unangreifbaren Grundlehre der Wissenschaft, was vor ihm zwar im allgemeinen begriffen, aber doch nur in unklarer, dem Widerspruch unterliegender Form zur Geltung gebracht war. Mit Copernicus sieht er als ausgemacht an, dass die Teile der Erde auch nach der Abtrennung von dem bewegten Ganzen, dessen natürliche Bewegung beibehalten, aber statt auf eine geheimnisvolle Erhaltung der Erdkraft in der irdischen Substanz führt er dies Beharren der Bewegung auf den allgemein gültigen Satz zurück: dass zur Fortbewegung auf einer der Erdoberfläche concentrischen Bahn die geringste Kraft genügt. Mit Bruno nimmt auch er für die Erhaltung der Bewegung den impetus impressus in Anspruch,[1] aber wo immer er zur Erklärung der Bewegungserscheinungen auf bewegter Erde sich dieses Begriffs bedient, da heißt ihm die Bewegung wie der bewegende Antrieb »indelebiliter et immutabiliter impressus«, und eben in dieser absoluten Unveränderlichkeit des mitgeteilten Antriebs, in der die Entwicklung des Princips der eingeprägten Kraft zum Beharrungsgesetz ausgesprochen ist, findet G. die Erklärung für die völlige Uebereinstimmung

[1] Ueber eine Bekanntschaft Galileis mit Brunos Werken, insbesondere mit den in London gedruckten, in italienischer Sprache geschriebenen Dialogen fehlt jeder Nachweis. Dom. Bertis Uebersicht (cf. la vita di G. Bruno, Firenze 1868 p. 313 u. f.) lässt zweifelhaft, ob diese letzteren im 17. Jahrhundert überhaupt in Italien bekannt geworden sind.

der Erscheinungen auf ruhender und bewegter Erde. In voller Klarheit begreift er aber auch in dieser Unveränderlichkeit die Unabhängigkeit des Beharrens von dem Zusammensein der einen Bewegung mit einer zweiten und dritten; die Kreisbewegung beharrt nicht minder in unveränderter Geschwindigkeit, wenn der bewegte Körper zugleich nach unten oder oben bewegt wird und ebensowenig wird die beschleunigte Bewegung zum Centrum, die verzögerte des aufwärts geworfenen Körpers dadurch beeinflusst, dass der Körper, dem die eine oder die andere zukommt, zugleich im Kreise bewegt wird, es findet demnach jede der beiden Bewegungen genau so statt, wie wenn sie allein vorhanden ist.[1]

Die Begründung dieser der Einzelerörterung vorausgeschickten allgemeinen Sätze besteht — was das Beharren der Kreisbewegung betrifft — in einer ausführlichen Reproduction der mehrfach angeführten Ableitung;[2] in Betreff des ungestörten Zusammenseins verschiedener Bewegungen äußert Galilei: es fehlt für eine Störung der Grund, wo die beiden Bewegungen sich nicht entgegengesetzt sind, sich nicht gegenseitig aufheben und nicht mit einander unvereinbar sind,[3] denn der Körper selbst — so erläutert er wiederholend — »hat gegen die Bewegung im Kreise weder ein Widerstreben, noch für dieselbe eine Neigung und demzufolge keine Ursache, in sich das ihm eingeprägte Vermögen zu verringern; die bewegende Kraft aber ist nicht eine einzige, die durch die neue Einwirkung geschwächt wird; es sind vielmehr zwei von einander verschiedene, von denen die Schwere nur den Körper zum Centrum zu ziehen, die eingeprägte Kraft ihn im Kreise um das Centrum zu führen bestrebt ist, es ist also keine Veranlassung zur Behinderung vorhanden.«[4]

---

[1] Opere I, 165 u. f. Aehnlich schon früher im Brief an Ingoli Opere II, 100.

[2] Opere I, 161 u. f.

[3] Non son contrarj, nè destruttivi l'un dell' altro, nè incompatibili.

[4] Mit etwas anderen Worten drückt Gs. Schüler Bonaventura Cavalieri in einer unmittelbar nach den »Dialogen« veröffentlichten Schrift denselben Gedanken aus. Er erörtert die Bewegung eines schräg aufwärts geworfenen Körpers und bemerkt dabei: die Schwere bewirkt

»Die beiden Bewegungen haben nichts mit einander zu tun«, das ist im Grunde die Erklärung, durch die schon Copernicus das ungestörte Zusammensein der Erdbewegung mit den speciellen Bewegungen der schweren und leichten Körper gerechtfertigt hatte; der wesentliche Fortschritt bei Galilei liegt darin, dass er denselben Satz als eine wesentliche Ergänzung der — anderweitig begründeten — Lehre vom unveränderlichen Beharren der Kreisbewegung und mit dieser als allgemeingültig hinstellt, vor allem aber in dem Nachweis, dass das scheinbar aus dem Begriff der Bewegung abgeleitete Princip durch die Erfahrung überall bestätigt wird, wo einem horizontal bewegten Körper zugleich eine Bewegung in irgend welcher abweichenden Richtung zukommt.

Außerordentlich zahlreich und mannigfaltig sind die Beispiele, in denen die »Dialoge« durch nähere Prüfung und Verdeutlichung der Bewegungserscheinungen die Unzerstörbarkeit des irgendwie entstandenen horizontalen Antriebs und das indifferente Miteinandersein der heterogenen Bewegungen als allgemein wirkende Naturprincipien nachweisen. In besonderer Ausführlichkeit werden in diesem Sinne die Bewegungserscheinungen auf Schiffen erörtert, der angebliche Unterschied im Verhalten bewegter Körper auf ruhendem und bewegtem Schiff, den Tycho Brahe und andere nach ihm gegen die Erdbewegung verwertet hatten, als der Erfahrung widersprechende Fiction gekennzeichnet; wie es die theoretische Erkenntnis den Forscher voraus berechnen ließ, so hat es der Versuch ihm bestätigt: in allen Beziehungen besteht die vollständigste Uebereinstimmung der Bewegungserscheinungen, mag der Zustand des Schiffes der der Ruhe oder geringer oder größter Geschwindigkeit sein; und unmöglich lässt sich daher diesen Erscheinungen ein Urteil

in diesem Fall nichts weiter, als eine Abziehung des Körpers von der geraden Linie, in der er geworfen wurde; denn sie hat mit dieser anderen Bewegung nur insofern etwas zu tun, als der schwere Körper vom Mittelpunkt der Erde entfernt wird. Man vergl. F. Bon. Cavalieri lo specchio ustorio overo trattato delle settioni coniche. Bologna 1632, p. 156.

über den Zustand des Schiffes entnehmen.[1] In ähnlicher Weise werden die Bewegungen analysirt, die die bewegte Menschenhand, der Reitende, Laufende, Fahrende den Körpern mitteilt, und überall wird dabei im Alltäglichen Neues, Unbeachtetes zum Bewusstsein gebracht oder im Widerspruch mit vermeintlichen Erfahrungen abgeleitet, wie es im vollen Einklang mit der Theorie der aufmerksame Beobachter bestätigt findet.[2] Wenn nun bei allen diesen Erscheinungen die Erhaltung des bewegenden Antriebs sich bewährt, wenngleich derselbe nur ein hinzukommender und zufälliger ist, und die vorhandenen Bewegungshindernisse nicht vernachlässigt werden können, wie viel mehr dürfen wir in den Körpern an der Erdoberfläche, mögen sie mit dieser verbunden oder von ihr getrennt sein, den ursprünglichen natürlichen und ewigen Bewegungsantrieb, der von der Kreis-

---

[1] Vergl. die Randglossen gegen delle Colombe Opere II, 380, den Brief an Ingoli Op. II 99—103 und die »Dialoge« Op. I, 157 ff., 206 ff. Wann Galilei zuerst derartige Versuche auf Schiffen angestellt hat, ist nicht bekannt; ausdrücklich gedenkt er derselben im Brief an Ingoli Op. II p. 99; aber seine Versuche sind es wahrscheinlich, auf die schon Lod. delle Colombe in der Schrift gegen die Bewegung der Erde Bezug nimmt.

[2] Wie vieles von den einfachsten Consequenzen des Beharrungsgesetzes zur Zeit der Veröffentlichung der »Dialoge« auch den Kundigen als völlig neu erschien, lässt sich unter anderm daraus entnehmen, dass der P. Mersenne, als eine der merkwürdigsten unter den von Galilei erwähnten Beobachtungstatsachen ihm nacherzählt, wie eine Kugel, die vom Pferd oder Wagen aus, wie schnell man reite oder fahre, senkrecht nach oben geworfen werde, so durchaus dem Werfenden folge, dass man sie wieder auffangen könne, wenn auch Wagen oder Pferd inzwischen hundert Schritte zurückgelegt haben. Vergl. Dedication und Vorrede der französ. Uebersetzung von Galileis scienza meccanica: Les Méchaniques de Galilée. Paris 1634. Eine erste Erwähnung der hier und im Text berührten zur Verdeutlichung des Beharrungsgesetzes dienenden Versuche wird häufig, aber mit Unrecht, Gassendi zugeschrieben (cf. unt. and. Poggendorffs Geschichte der Physik p. 303). Gassendis zum Beweis citirte Schrift de motu impresso a motore translato fügt in dieser Beziehung demjenigen, was Galileis »Dialoge« 10 Jahre früher zum ersten mal zusammengefasst haben, nichts Wesentliches hinzu.

bewegung der Erde herrührt, als dauernd und unzerstörbar eingeprägt voraussetzen.

Wie auf Grund dieser Erwägung Galilei die vermeintlichen physikalischen Beweise gegen die Bewegung der Erde eingehend widerlegt, wie er im einzelnen die absolute Bewegung der fallenden und geworfenen Körper auf bewegter Erde construirt, und dann in klarer Neubegründung der Lehre von der Relativität der Bewegungen die Erscheinungen für den irdischen Beobachter ableitet, ist hier nicht weiter auszuführen.

Die Tendenz und das Ergebnis aller dieser Erörterungen der »Dialoge« läuft darauf hinaus, außer Frage zu stellen, dass den viel besprochenen Bewegungserscheinungen ein Argument weder für noch gegen den Copernicus zu entnehmen sei. Galilei ist nicht darüber hinaus zu den experimentellen Beweisen für die Erdbewegung gelangt, die seine Nachfolger aus dem Beharrungsgesetz gefolgert haben; aber wie scharf er den Inhalt dieses Gesetzes erfasst hat, geht daraus hervor, dass sich seinen Ausführungen wenigstens das Princip solcher Experimente leicht entnehmen lässt. Er hat nicht übersehen, dass die durch die Erdbewegung mitgeteilte Geschwindigkeit mit der Größe des Kreises, dem der bewegte Körper ursprünglich angehört, zunehmen muss, und er ist von dem absoluten Beharren jeder mitgeteilten Geschwindigkeit hinlänglich überzeugt, um daraus zu folgern, dass der fallende Körper, indem er aus größeren Höhen über der Erdoberfläche zu niederen, also aus den Kreisen größerer, in solche von kleinerer Geschwindigkeit gelangt, nicht wie die Gegner berechnen, zurückbleiben, sondern vielmehr in der Richtung nach Osten dem unter ihm liegenden Punkte vorauseilen muss.[1] Allerdings wendet er diese Betrachtung zunächst nur auf das vom Gegner erörterte Beispiel eines Körpers an, der vom Mond herab zur Erde fällt, während doch er selbst die Bewegung der Erde nicht über ihre höchsten Berge hinausreichen, und wo die Berge fehlen,

---

[1] Opere I p. 256.

wie über großen Meeresflächen, sogar die Ruhe der Luft als östlichen Wind empfinden lässt. Dass er aber auch an die Möglichkeit gedacht hat, den Beobachtungen fallender Körper einen Beweis für die Erdbewegung zu entnehmen, deuten sehr bestimmt die Worte an, die er bei Erörterung des aristotelischen Einwurfs in der gegnerischen Schrift des Colombe an den Rand geschrieben: »es ist sorgsam zu beachten, ob sich aus den fallenden Sternen nichts schließen lässt«.[1]

Auch die Abweichung in der Richtung nach Westen oder Osten, die in ähnlicher Weise gefolgert werden muss, wenn Kanonenkugeln in der Richtung vom Pol zum Aequator, oder umgekehrt abgeschossen werden, hat Galilei gelegentlich in Betracht gezogen; steht das Geschütz dem Pol näher als das Ziel, sagt er, so ist seine östliche Bewegung etwas langsamer, weil sie einem kleineren Kreise angehört, aber freilich erwartet er bei dem geringen Abstand nicht, dass die daraus hervorgehende Abweichung eine warnehmbare sein werde.[2]

Diesen Betrachtungen schließen sich diejenigen an, in denen Galilei die Erscheinungen von Ebbe und Flut aus der Zusammensetzung der täglichen und der jährlichen Bewegung der Erde abzuleiten sucht. Es ist hier nicht der Ort, auf eine Analyse dieses Irrtums, der zu den interessantesten der Geschichte der Wissenschaft gehört, näher einzugehen; gewiss ist, dass derselbe mit den besprochenen Untersuchungen über das Beharren der Bewegung aufs engste zusammenhängt, ja dass nicht leicht ein Forscher der Gefahr der falschen Vorstellung, die Galilei zeitlebens[3] gefesselt, hätte verfallen können, ohne zuvor zu gleicher Klarheit über das Grundprincip der Zusammensetzung der Bewegungen gelangt zu sein. Hervorhebung verdient, dass in diesen Erörterungen über die Flutlehre zum ersten mal Erscheinungen des täg-

---

[1] Opere II p. 381.

[2] Opere I p. 198.

[3] Ein oft citirter Brief vom Jahre 1638 (Op. VII, 145) beweist nur, dass G. gegen das Ende seines Lebens in der Abneigung, dem Monde irgend welchen Anteil an den Fluterscheinungen zuzuschreiben, schwankend geworden ist.

lichen Lebens besprochen werden, die man noch heute als einfachste, anschaulichste Beispiele für das Wirken des Beharrungsgesetzes anzuführen pflegt: die Bewegungserscheinungen, die auf einem Fahrzeug beispielsweise eine Wassermasse oder der menschliche Körper darbietet, sobald dem im Ruhezustand befindlichen Fahrzeug plötzliche Bewegung mitgeteilt oder der Bewegungszustand plötzlich geändert wird.[1]

Die Verwertung des Beharrungsgesetzes in den »Dialogen über die beiden Weltsysteme« ist — wie schon aus diesem kurzen Ueberblick hervorgeht — eine so vielseitig eingreifende und stimmt so durchaus mit den Anwendungen der gleichen Erkenntnis bei Behandlung der gleichen Fragen im Zusammenhang der neueren Wissenschaft überein, dass, wer in unsern Tagen als unbefangener Leser das berühmte Werk auf sich wirken lässt, kaum zweifeln wird, dass Galilei das von ihm entdeckte Princip seiner vollen Bedeutung nach erfasst und gewürdigt hat. Erst wenn anderweitige Erwägungen die Aufmerksamkeit auf diesen Punkt lenken, wird man sich der Beschränkung in den Anwendungen bewusst: es ist trotz aller Mannigfaltigkeit der besprochenen Erscheinungen immer wieder das Beharren in horizontaler Richtung, was die Erklärung zur Geltung bringt. Kann man eine Einseitigkeit der Auswahl in dieser Beziehung der Aufgabe des Werks entsprechend finden, das vor allem die Beweise für die Bewegung der Erde und den Unwert der Gegenbeweise zusammenzustellen beabsichtigt, so belehrt uns die allgemeine Bewegungslehre des im Jahre 1638 veröffentlichten Hauptwerks darüber, dass in Galileis Auffassung dem Beharren in horizontaler Richtung eine eigentümliche Sonderstellung dauernd verblieben ist.

Die Bewegung in horizontaler Richtung ist auch heute noch vorzugsweise geeignet, dem Lernenden das Beharren der mitgeteilten Geschwindigkeit zu veranschaulichen; die

---

[1] Cf. Discorso sopra il flusso e reflusso del mare (geschrieben im Jan. 1616) Opere II p. 390. Ebenso in den Dialogen Opere I. p. 460.

Hindernisse und Widerstände, die auch hier eine Verlangsamung und endliches Aufhören bewirken, sind als »äußere«, unwesentliche leicht gekennzeichnet; dieselben lassen sich in beträchtlichem Maße verringern, und je mehr dies geschieht, um so später äußert sich ihr fortwirkender Einfluss in merklicher Störung der Gleichförmigkeit und Verkürzung der Dauer der Bewegung. Die Folgerung, dass bei weiterer Verkleinerung der fremdartigen Widerstände bis zum Verschwinden die volle Gleichförmigkeit in ewiger Dauer sich verwirklichen würde, bietet keine Schwierigkeit.

Dagegen bedarf es der vollen Einsicht in das Beharrungsgesetz und seine Consequenzen, um zu begreifen, dass in gleicher Weise auch die ungleichförmigen Bewegungen der schweren Körper nach unten und oben als Bewegungen anzusehen sind, in denen eine an sich gleichförmig beharrende Geschwindigkeit unter dem Einflusse einer fortwirkenden, treibenden oder hindernden Ursache in jedem Moment sich ändert, dass also streng genommen nur quantitative Verschiedenheiten in der Zusammensetzung dieser und der dem irdischen Beobachter zugänglichen horizontal gerichteten Bewegungen der in der Erscheinung hervortretenden Ungleichartigkeit beider zu Grunde liegen. Nur als letztes Ergebnis der abgeschlossenen Theorie ist eine Abstraction denkbar, die in diesem Sinne mit den zufälligen Hindernissen Bewegungsursachen und Widerstände zusammenfasst, die aus der innersten Natur des schweren Körpers hervorgehen und von dieser auch in der Vorstellung nur mit Mühe zu trennen sind. Für den unvorbereiteten Beobachter ist vielmehr zunächst jene augenfällige Ungleichartigkeit der Bewegungserscheinungen ein Motiv der Forschung. Demgemäß konnte Galilei gleichzeitig die Vorstellung von der Unzerstörbarkeit der horizontalen Bewegung und die befremdende Lehre von der naturgemäßen Abnahme des eingeprägten Antriebs in der Richtung der Schwere[1] ausbilden und fest-

---

[1] Nachdem der erste Teil dieser Untersuchungen bereits gedruckt war, habe ich durch die Güte des Herrn Professor Antonio Favaro in

halten. Die Ungleichartigkeit der Bewegungen in horizontaler und verticaler Richtung, die in dieser Betrachtung zu völliger Unvergleichlichkeit wird, ist in der ersten Periode seiner mechanischen Forschungen ein wesentliches Moment seiner Auffassungsweise gewesen. Dieselbe Sonderung hat lange Zeit hindurch seine Vorstellungen beherscht und auf seine Bewegungslehre selbst dann noch einen Einfluß geübt, als die fortgesetzte Forschung ihm über die Unhaltbarkeit der älteren Grundanschauung keinen Zweifel ließ. Während das allgemeine Beharrungsgesetz indifferente Beibehaltung jedes mitgeteilten Bewegungsantriebs lehrt, gleichviel welchen Ursprungs und welcher Richtung derselbe sei, stellt Galilei noch in den »Dialogen über die Weltsysteme« der Indifferenz gegen die Bewegung in horizontaler Richtung das Streben und Widerstreben in der Richtung der Schwere wie auf geneigter Ebene als Ursachen des abweichenden Verhaltens der bewegten Körper gegenüber. Wenn man annehmen darf, — die Aeußerungen beweisen es nicht — dass er dabei mit den gleichen Ausdrücken nicht mehr durchaus den gleichen Sinn verbindet, wie in den älteren mechanischen Schriften und auch noch in der citirten Stelle der Briefe über die Sonnenflecken,[1] so erscheint doch seine Denkweise schon dadurch als der älteren nahestehend, dass von der Erläuterung der Beharrungserscheinungen alles ausgeschlossen

---

Padua Gelegenheit gehabt, einige bisher nicht gedruckte Abhandlungen Galileis aus dem Zusammenhange derjenigen in Florenz bewahrten Handschriften zu lesen, aus denen Alberi die Sermones de motu gravium in Band XI seiner Galilei-Ausgabe compilirt hat. Diese unzweifelhaft der Pisaner Periode angehörenden Abhandlungen lassen noch wesentlich deutlicher als die meiner Darstellung in dieser Zeitschrift (Bd. XIV p. 398—401) zu Grunde liegenden, von Alberi veröffentlichten Auszüge erkennen, wie außerordentlichen Wert der junge Forscher auf seine Entdeckung gelegt hat, nach der die beschleunigte Bewegung des fallenden und die verzögerte des aufwärts geworfenen Körpers aus dem gleichen Princip der Abnahme der virtus impressa bei gleichbleibender gravitas einfach abzuleiten sind. Er spricht in Ausdrücken der Bewunderung von der Einfachheit des Gesetzes, das den scheinbaren Gegensatz der natürlichen und gewaltsamen Bewegung beseitige.

[1] S. oben p. 79 u. f.

bleibt, was auf eine Anwendbarkeit des gleichen Princips auf andere als horizontale Bewegungen hindeuten könnte.

Die gleiche Bevorzugung der horizontalen Bewegung bekundet sich in den Discorsi von 1638 am bestimmtesten in der Behandlung der Wurflehre. Galilei ist auch hier der Urheber der wissenschaftlichen Behandlung, der Entdecker der Grundgesetze.

Am Nächstliegenden haftend, hatten diejenigen, die vor ihm über die Wurfweite der Geschosse und über die Form der Wurflinie speculirten, nur die Strecken verglichen, die geworfene oder geschossene Körper in der Richtung des Wurfes zurücklegen, bis der Körper zur Erde fällt, sie hatten demgemäß erkannt, dass der größeren Kraft und Geschwindigkeit des Wurfs bei gleicher Länge des zurückgelegten Weges die kleinere Senkung entsprach und hatten daran, wie schon angedeutet, die Vorstellung von einer zeitweiligen Ueberwindung der Schwerkraft und einer Verlängerung der Fallzeit durch die hinzukommende Wurfbewegung geknüpft. Galilei ist der erste, der bei der Untersuchung der Bewegungen durchgehends Zeit und Geschwindigkeit in Betracht zieht. Daher bedeutet ihm das Gesetz des ungestörten Zusammenseins in Anwendung auf die geworfenen Körper nichts anderes, als dass in der Richtung sowohl des horizontalen Wurfs als des verticalen Falls, die Wege in gleichen Zeiten oder Teilen der Zeit durch das Hinzukommen der zweiten Bewegung nicht geändert werden. So lässt er in den »Dialogen« als unmittelbare Folge jener Lehre seinen Sagredo die überraschende Tatsache ableiten, dass Kugeln, die aus der Mündung eines Geschützes in horizontaler Richtung mit schwacher oder starker Ladung abgeschossen würden und demgemäß Wege von außerordentlich verschiedenen Längen zurückzulegen hätten, sie alle, groß oder klein, in der gleichen Zeit durchmessen müssten und zwar in genau derselben Zeit, in der sie durch freien Fall von der Mündung des Geschützes aus die Erde erreichen würden.[1]

---

[1] Opere I p. 172.

Als der Zeitpunkt, in dem G. — lange vor der Abfassung der »Dialoge« — zu dieser wichtigen Erkenntnis gelangt ist, lässt sich ziemlich genau das Ende des Jahres 1608 oder der Anfang des folgenden bezeichnen; denn in einem Brief vom Februar 1609 gedenkt er der Regel der gleichen Fallzeiten als einer jüngst entdeckten.

Der gleichen Gedankenfolge und höchst wahrscheinlich der gleichen Zeit gehört die Entdeckung der wahren Form der Wurflinie an. Andere hatten im gleichen Zusammenhange vor Galilei von der Parabel geredet. So findet Girolamo Cardano, dass der mittlere, gekrümmte Teil der Bahn geworfener Körper, der nach seiner Ansicht den ersten durchaus geradlinigen mit dem letzten, wiederum genau vertical absteigenden verbindet, »beinahe die Linie einer Parabel nachahmt«,[1] und diesen parabelförmigen Teil betrachtet C. als den schwächsten der ganzen Bewegung. Wesentlich anderes scheint auch Raffaelo Gualterotti, ein Zeitgenosse Galileis nicht im Sinne gehabt zu haben, als er im Jahre 1605 schrieb: »beginnt die treibende Kraft (nach G. die Wärme der Pulvermaterie) nachzulassen, so weicht die Kugel von der geraden Linie ab und beginnt eine Parabel zu beschreiben«.[2] Ersichtlich handelt es sich in beiden Fällen nur um eine durch den Augenschein veranlasste Vergleichung; eine Auffassung, der zur Entstehung der Parabel das Nachlassen der bewegenden Kraft erforderlich scheint, hat mit der rationellen Construction der Wurflinie nichts gemein.

Der entscheidende Schritt, durch den Galilei hier zur Lösung der Aufgabe gelangte, die er selbst als den ersten Antrieb all seiner Bewegungsforschung bezeichnet hat,[3] bestand darin, dass er auf Grund der Voraussetzung ungestörten Zusammenseins der heterogenen Bewegungen zum ersten Mal construirend die Zusammensetzung einer gleichförmigen mit

---

[1] De subtilitate ed. 1550 p. 59.

[2] Cf. die Abhandlung zur Geschichte des neuen Sterns von 1604 von Ferd. Jacoli in Boncompagni, bullettino di bibliografia e di storia delle scienze matematiche e fisiche vol. VII, 1874 p. 396.

[3] Opere VII. p. 5.

einer ungleichförmigen Bewegung unternahm. Er hat so häufig bei der Erörterung seines Gedankenganges auf die mechanische Erzeugung der Spirale bei Archimedes Bezug genommen,[1] dass man hier wie in so manchen andern Beziehungen einen leitenden Einfluss der archimedischen Untersuchungen auf seine Forschung vermuten darf. Während aber Leonardo da Vinci in directer Uebertragung der archimedischen Construction die auf bewegter Erde fallenden Körper gleichfalls Spiralen beschreiben ließ, sah Galilei aus der Ungleichförmigkeit der Fallbewegung eine wesentlich neue, zu abweichender Lösung führende Aufgabe hervorgehen: der Zunahme der Fallräume in den auf einander folgenden wie immer klein gedachten Teilen der Zeit mußte in den gleichen Zeitteilen eine fortwährende Aenderung auch des Verhältnisses der beiden gleichzeitigen Bewegungen entsprechen und eben deshalb eine Aenderung der resultirenden Richtung und Geschwindigkeit.[2] Die Aufgabe war daher, die Beschaffenheit und das Gesetz der Linie zu erkennen, die

---

[1] In den »Dialogen über die beiden Weltsysteme« (Opere I, 182), im Brief an Carcaville über diese Stelle (Opere VII, 155), im Brief an Baliani vom 7. Jan. 1639 (G. Sacchi scritti scelti di G. G. Milano 1868. p. 156); in letzterer Stelle heißt es: imitando in questo Archimede nelle linee spirali.

[2] In rein geometrischer Form war auch die so formulirte Aufgabe schon im Altertum zur Sprache gebracht worden. In den »mechanischen Problemen« des Aristoteles wird gezeigt, dass ein Punkt, dem zwei Bewegungen mitgeteilt werden, sich in der Diagonale des durch dieselben bestimmten Parallelogramms nur dann bewegen könne, wenn das Verhältnis der beiden Bewegungen beständig das gleiche, nämlich das der Seiten des Parallelogramms bleibe; sei das Verhältnis der beiden Bewegungen ein fortwährend sich änderndes, so müsse die Bewegung eine krummlinige sein. Cf. Aristotelis Opera ed. Bekker p. 848a u. f. van Cappelle l. c. p. 10 u. f. Galilei erwähnt diese Stelle nirgends; dass sie ihm bekannt war, lässt sich nicht bezweifeln. Gegenstände aus dem Bereiche der quaestiones mechanicae behandelt er häufig, meistens mit Bezugnahme auf Aristoteles' Ansicht. Nach Favaros Mitteilung (Galileo Galilei e lo studio di Padova. Firenze 1883. I, 142, II, 150) hat er im Jahre 1598 in Padua Vorlesungen über Aristotelis quaestiones mechanicae gehalten.

durch die Vereinigung aller dieser in den auf einander folgenden kleinsten Zeitteilen beschriebenen Wege entsteht. Dass die Lösung durch die Entdeckung der Parabelform auch dann nicht — wie man heute glauben könnte — als eine fast selbstverständliche sich darbot, als neben dem gleichförmigen Beharren der horizontalen Wurfbewegung das Gesetz der Zunahme der Fallräume erkannt war, bezeugt uns Galileis für die Geschichte so mancher anderen Entdeckung mit geltendes Wort. »Ist die Natur der Linie«, schreibt er, »einmal gefunden, so ist der Beweis nicht gar schwer; ich aber, der sie erwiesen, weiß, wie viele Mühe ich darauf verwant habe, die Tatsache zu finden.«[1]

In den von Galilei selbst veröffentlichten Werken ist seine Construction der Wurflinie vor dem Jahre 1638 nirgends mitgeteilt.[2] In den Discorsi aber gehört der betreffende Ab-

---

[1] Opere VII, 5.

[2] Es kann befremden, dass die »Dialoge über die beiden Weltsysteme« selbst in dem Zusammenhange, wo von der Construction der wirklichen Bahn eines Körpers die Rede ist, der gleichzeitig fällt und der Rotation der Erde folgt, die Parabel nicht erwähnen. Galilei zeigt, wie die Aufgabe durch Zusammensetzung der beiden Bewegungen zu lösen, und wie die Form der resultirenden Curve vor allem durch das Gesetz der Fallbeschleunigung bestimmt wird; aber er lässt nicht allein in diesem Zusammenhange das wahre Gesetz dieser Beschleunigung unausgesprochen: er substituirt demselben eine andere willkürliche Regel der Geschwindigkeitszunahme, die, als wahr vorausgesetzt, zu dem überraschenden Ergebnis führt, dass die absolute Bewegung fallender Körper in einer Kreislinie erfolgt. Ohne ausreichenden Grund scheint man neuerdings aus dieser wunderlichen Fiction, die Galilei später selbst als solche gekennzeichnet hat (cf. Opere VII, 155) die Vorstellung abgeleitet zu haben, dass er zur Zeit der Abfassung der »Dialoge« noch nicht die wahre Natur der Wurflinie ergründet habe. Ein Zweifel in dieser Beziehung ist durch die bestimmtesten Aussagen Galileis und anderer, wie durch alles, was über den Zusammenhang seiner Entdeckungen zur Bewegungslehre bekannt ist, ausgeschlossen. Das Schweigen in den »Dialogen« wird ungleich besser durch den ursprünglichen, bei der Abfassung dieses Werkes zu Grunde liegenden, später allerdings mehrfach modificirten Plan erklärt, nach dem der speciellen Schrift über die Bewegung alles vorbehalten bleiben sollte, was für den Zusammenhang der Lehre von der Erdbewegung zu entbehren war. Für die Zwecke

schnitt zu denjenigen Bestandteilen des großen Werkes, die durch die Bearbeitung in lateinischer Sprache gleichzeitig als wichtigster Inhalt herausgehoben und als Sätze eines alten schon in Padua (also vor dem Herbst 1610) zum Abschluss gebrachten Textes gekennzeichnet werden.[1]

»Ich denke mir«, so beginnt Galilei im vierten Tage der Discorsi seine Wurflehre, »einen Körper auf eine horizontale Ebene geworfen und jedes Hindernis ausgeschlossen: so ergibt sich aus demjenigen, was an anderer Stelle umständlicher gesagt ist, dass die Bewegung des Körpers über diese Ebene gleichförmig und immerwährend sein würde, wenn die Ebene sich ins Unendliche ausdehnt; denken wir uns dieselbe aber begrenzt und in der Höhe gelegen, so wird der Körper, den ich mir mit Schwere begabt vorstelle, am Ende der Ebene angelangt, bei weiterer Fortbewegung der gleich-

---

dieser besonderen Aufgabe war die Form der Curve, die der fallende Körper, auf den absoluten Raum bezogen, beschrieb, von nebensächlichem Interesse; es ist mindestens begreiflich, dass Galilei eine Entdeckung, auf die er den höchsten Wert legte, nicht nur gelegentlich und wo die Möglichkeit einer gründlichen Beweisführung fehlte, zur Sprache bringen wollte.

[1] Die schon im ersten Teil dieser Abhandlung (vergl. diese Zeitschrift Bd. XIV p. 395 ff. u. 404) angedeutete Ansicht, dass die gewöhnliche Annahme in Betreff der Entstehungszeit dieser lateinischen Abschnitte unhaltbar ist, findet in den oben (p. 104 Anmerkung) erwähnten Manuscripten, deren Veröffentlichung durch Prof. A. Favaro bevorsteht, volle Bestätigung. In der gesammten Folge dieser alten Texte lässt sich eine Beziehung zum Gedankengang und der Denkweise des Capitels de motu naturaliter accelerato (cf. diese Zeitschrift Bd. XIV p. 395) nirgends erkennen; dasselbe steht aber auch in der Anordnung der Manuscripte als ein durchaus vereinzeltes, fremdartiges Glied der zusammenhängenden Reihe der übrigen Bestandteile gegenüber. Endlich macht die Vergleichung mit einer von Venturi im Jahre 1821 veröffentlichten Inhaltsübersicht sehr wahrscheinlich, dass noch 1821 auch die rein äußerliche Verbindung jener Abhandlung mit denen der Pisaner Periode in dem Florentiner Manuscript nicht vorhanden war. Schwerlich wird diesen und den früher bezeichneten Kriterien gegenüber eine Uebereinstimmung der Handschrift in Betracht kommen und nochmals zweifelhaft erscheinen lassen, dass mit der Untersuchung de motu naturaliter accelerato die Gesammtheit der lateinischen Texte der Dis-

förmigen und unzerstörbaren ersten Bewegung die Neigung nach unten hinzufügen, die er von der eigenen Schwere hat, und es wird daraus eine Bewegung hervorgehen, die aus der gleichförmigen horizontalen und aus der natürlich beschleunigten nach unten zusammengesetzt ist, und diese nenne ich Wurfbewegung.« Auf horizontal geworfene Körper beschränkt sich, wie man sieht, selbst die Definition der Wurfbewegung und demgemäß die einleitende Betrachtung; dem entspricht die Anordnung und der Inhalt des ganzen Abschnitts; nur anhangsweise und in höchst unvollständiger Ausführung ist vom Wurf in einer von der Horizontalen abweichenden Richtung die Rede. Bemerkenswert erscheint es besonders, dass Galilei zwar mit Zuversicht auch die Bahn des schräg aufwärts geworfenen Körpers als Parabel bezeichnet, dass er aber für seine Behauptung einen eigentlichen Beweis schuldig geblieben ist. In einem Corollarium zu seinen Erörterungen über die größte Wurfweite bei horizontalem Wurf geht er auf die Frage ein, mit welchem Impetus ein Körper zu werfen sei, damit er die durch horizontalen Wurf erzeugte Halbparabel in entgegengesetzter Richtung, also vom Fußpunkt aus durchlaufe und fügt — wie beiläufig — hinzu: das heißt, wenn der Körper in der Richtung der Tangente an den Fußpunkt dieser Halbparabel von unten nach oben geworfen wird.[1] Als die Richtung, in der bei schrägem Wurf die größte Wurfweite zu erzielen ist, erkennt er unter Voraussetzung der Parabelbewegung leicht diejenige, die mit dem Horizont einen Winkel von 45 Graden bildet. An diese Erörterung schließt sich eine Reihe von streng erwiesenen Lehrsätzen, aus denen sich insbesondere ergibt, dass für je zwei Winkel, die um gleichviel kleiner und größer als ein halber Rechter sind, die Wurfweite die gleiche ist. Offenbar bilden diese Sätze das eigentliche Ziel der vorhergehenden Untersuchung. Um so auffallender erscheint, dass Galilei über die Grundlage seiner Beweisführung, die Annahme, dass

corsi in ihrer ersten Fassung der Blütezeit der Galileischen Forschung, das heißt der Zeit der Paduaner Professur angehört.

[1] Opere XIII p. 250.

der in gerader Linie schräg aufwärts geworfene Körper die Parabel beschreiben werde, für die diese gerade Linie eine Tangente ist, kein Wort der Erläuterung verliert. Dass überhaupt auf diese Weise eine Parabel entstehen werde, bedarf des Beweises; ohne diesen schweben auch die wichtigen Sätze der Ballistik, die Galilei ableitet, in der Luft.[1] Die Beweisführung, deren man sich heute bedient, um die gleiche Lehre zu begründen, überträgt in einfacher Weise die Ableitung, die Galilei für die Bahn des horizontal geworfenen Körpers zuerst gegeben hat, auf Würfe jeder Richtung. Die Frage liegt nahe, weshalb nicht auch Galilei, wie dort gleichförmige horizontale und gleichförmig beschleunigte verticale, hier gleichförmige Bewegung in aufsteigender Richtung mit der gleichförmig beschleunigten zusammenzusetzen versucht hat, um so die Bahn des schräg aufwärts geworfenen Körpers zu construiren, von der er wusste, dass es gleichfalls eine Parabel sei? Ich glaube, die Erklärung kann nur darin liegen, dass Galilei, als er seine Wurflehre ersann, sich nicht berechtigt glaubte, einen Satz, der ihm für die horizontale Bewegung feststand, für die Bewegung im Winkel gegen den Horizont zu verwerten.

Als ob es darauf ankäme, in dieser Beziehung jeden Zweifel zu beseitigen, lässt er — durchaus im Sinne der Ausführung in den »Dialogen« — den peripatetischen Gegner gegen die Construction der Parabel für den horizontal geworfenen Körper einwenden: die horizontale Ebene sei strenggenommen eine aufsteigende, es sei daher unmöglich, dass die Bewegung in ihr eine ewig dauernde, ja, dass sie auch nur in irgend einem Teil des Weges eine gleichförmige sei.[2] Salviati erklärt die Bemerkung für vollständig zutreffend und erläutert nur, dass die dadurch bedingte Abweichung der Wurflinie von der Parabel auch für die weitesten Schüsse

[1] Das Unzulängliche dieser Ableitung, der Mangel eines eigentlichen Beweises dafür, dass der schräg geworfene Körper eine Parabel beschreibt, ist schon von Descartes im Zusammenhang seiner bekannten Kritik der Discorsi hervorgehoben. Cf. R. Descartes Epistolae P. II. Ep. 91.

[2] Op. XIII p. 227.

an der Erdoberfläche nicht merklich sei. Während also die Construction der Parabel als der Bahn des horizontal geworfenen Körpers nur durch die Voraussetzung möglich wird, dass das Hinzukommen der Bewegung nach unten die Gleichförmigkeit in horizontaler Richtung nicht ändere, wird hier dem Anscheine nach ausdrücklich anerkannt, dass die Gleichförmigkeit aufhöre, wenn die ursprüngliche Richtung des Schusses eine irgendwie aufsteigende sei.

Lassen diese Betrachtungen den Uebergang zum allgemeinen Beharrungsgesetz noch fernliegend erscheinen, so gewährt dagegen diejenige Aeußerung der Discorsi, die den Vorzug der horizontalen Richtung theoretisch definirt, durchaus den Eindruck einer Ableitung aus allgemeinerer Wahrheit. »Es ist zu beachten«, heißt es im dritten Tag (wo die Gesetze der gleichförmigen und der gleichförmig beschleunigten Bewegung behandelt werden), »dass ein jeder Geschwindigkeitsgrad, der in einem bewegten Körper gefunden wird, demselben seiner Natur nach unzerstörbar eingeprägt ist, wenn äußere Ursachen der Beschleunigung oder Verzögerung beseitigt werden, was nur auf horizontaler Ebene zutrifft, denn in abschüssigen Ebenen ist schon die Ursache größerer Beschleunigung, in aufsteigenden aber der Verzögerung vorhanden. Und daraus folgt gleichermaßen, dass die Bewegung in der Horizontalen auch ewig sei, denn wenn sie gleichförmig ist, wird sie nicht geschwächt und lässt nicht nach, und noch viel weniger wird sie aufgehoben.«[1]

Der Wortlaut der hier an die Spitze gestellten Lehre stimmt, abgesehen von den Worten »was nur auf horizontaler Ebene zutrifft«, so nahe mit der späteren allgemeinen Fassung des Beharrungsgesetzes überein, dass man in der Regel auf diesen Satz als die älteste Formulirung des Princips hinweist und ihm den Beweis entnimmt, dass Galilei dasselbe in seiner vollen Tragweite begriffen habe. Kann man, dem Gang unserer geschichtlichen Betrachtung gemäß, jenen Zusatz nicht unberücksichtigt lassen, so erscheint derselbe Satz

[1] Opere XIII p. 200—201.

zunächst als eine neue Wendung des dem Leser dieser Blätter wohlbekannten Gedankens: wenn ein Körper sich auf horizontaler Ebene bewegt, so ist keine Ursache für eine Beschleunigung oder eine Verzögerung vorhanden, es wird daher der Körper auf horizontaler Ebene u. s. w.

Was dieser neuen Wendung den früheren gegenüber die Bedeutung einer neuen Lehre verleiht, ist weniger die Voranstellung des allgemeinen Satzes, als die Bestimmung der allein in Betracht kommenden Ursachen als »äußerer.« Die Geschwindigkeit ist unveränderlich, so lange äußere Ursachen der Aenderung fehlen — damit ist klar gesagt, dass es innere Ursachen für die Abnahme der Geschwindigkeit und das Aufhören einer Bewegung nicht gibt; die Lehre von der naturgemäßen Abnahme des eingeprägten Antriebs wird mit diesen Worten in nicht zu misdeutender Weise als nicht zutreffend bezeichnet. Dadurch gewinnt aber auch der Vorzug der horizontalen Bewegung einen neuen Sinn: er ist strenggenommen ein zufälliger; nicht weil in dieser Richtung der Körper mehr als in irgend einer andern gegen die eingeprägte Bewegung indifferent ist, sondern weil hier und nur hier der Regel nach (von Reibungs- und Luftwiderstand abgesehen) die Ursachen der Beschleunigung und Verzögerung fehlen, findet in der Horizontalen Gleichförmigkeit und ewige Dauer der Bewegung statt.

Dem entspricht, dass in den Discorsi ganz regelmäßig in den Erörterungen über beschleunigte und verzögerte Bewegungen die Bestimmung der in beliebigem Zeitpunkt erreichten Geschwindigkeit an die Vorstellung geknüpft wird, dass in eben diesem Zeitpunkt der Körper genötigt würde, seine Bewegung auf horizontaler Ebene fortzusetzen.[1] Die Einführung der horizontalen Ebene erscheint in allen diesen Fällen in sehr anschaulicher Weise als Ersatz der Forderung, die wir heute im gleichen Zusammenhange zu stellen pflegen: dass die Ursachen der Beschleunigung oder Verzögerung in

[1] Cf. Opere XIII p. 202, 206, 239, 244. In andern Stellen namentlich in den »Dialogen« heißt es im gleichen Zusammenhange: »in gleichförmiger Bewegung.« Die beiden Ausdrücke sind bei Galilei fast synonym.

dem betreffenden Moment als verschwindend gedacht werden. Es scheint auch daraus klar hervorzugehen, dass in der citirten Stelle das Gesetz, der beschränkenden Bestimmung ungeachtet, in Wahrheit als ein allgemeines gedacht ist.

Dagegen wird durch den Wortlaut dieser Stelle von dem Inhalt des Gesetzes zunächst die Erkenntnis ausgeschlossen, dass auch da, wo die Bewegung Richtung und Geschwindigkeit ändert, jeder früher eingeprägte Antrieb erhalten bleibt. Ein erster entscheidender Schritt zu dieser weiteren Verallgemeinerung war allerdings schon in den Auseinandersetzungen der »Dialoge« über das indifferente Zusammensein der Bewegungen und speciell in der Anwendung dieses Princips auf die Construction der Wurflinie getan. Die Ableitung der Parabelform enthält das vollendete Vorbild für die Zusammensetzung von Bewegungen jeder Art und Richtung; aber Galilei selbst rechtfertigt sein Verfahren in diesem Falle durch den Hinweis darauf, dass die betreffenden Bewegungen sich wechselseitig nicht hindern und nicht mit einander unverträglich seien,[1] die Erläuterung in den »Dialogen« hebt ausdrücklich hervor, dass die horizontale und die verticale Bewegung einander »nicht entgegengesetzt« sind.[2] Dadurch schien die Anwendbarkeit für diejenigen Fälle, in denen die beiden gleichzeitig oder nach einander mitgeteilten Bewegungen entgegengesetzte Richtung haben, geradezu in Frage gestellt, für gleichgerichtete Bewegungen mindestens ergänzender Begründung bedürftig.

Dass in letzterem Falle die resultirende Bewegung die genaue Summe der Componenten ist, war für die rein mathe-

[1] Der lateinische Text im 4. Tag der Discorsi enthält in dieser Beziehung keine Aeußerung, dagegen hebt bei der dialogischen Erörterung des Gegenstandes Sagredo sogleich hervor: der Beweis, dass die Wurflinie eine Parabel sei, »argumentire ex suppositione«, er setze voraus, dass die horizontale Bewegung sich immer gleichförmig erhalte, dass die natürliche Bewegung nach unten ihre Weise, sich fortwährend nach dem Verhältnis der Zeiten zu beschleunigen, beibehalte und dass diese Bewegungen und ihre Geschwindigkeiten bei der Mischung sich nicht ändern, stören und hindern (Op. XIII p. 227).

[2] Opere I p. 165.

matische Betrachtung schon den Alten nicht minder gewiss, als die Bewegung in der Diagonale für den Fall der abweichenden Richtungen. Diese mathematische Betrachtung fand dann einfache Anwendung auf solche in der Natur stattfindende und durch mechanische Veranstaltung hervorgerufene Bewegungen gleicher Richtung, bei denen die Erhaltung jéder einzelnen auch im Zusammensein gesichert ist. Eine Zusammensetzung nach demselben Princip ergab sich daher auch für Galilei, sobald er die Bewegung eines Punkts an der Erdoberfläche unter dem gleichzeitigen Einflusse der täglichen und der jährlichen Bewegung der Erde in Betracht zog. Erwägungen dieser Art gehören zu den Prämissen seiner Flutlehre.

Mehr oder minder klarer Vorstellungen über das Beharren der Bewegung bedarf es erst, um in gleicher Weise eine Addition der Wirkungen anzunehmen, wo die verschiedenen Bewegungen nach einander mitgeteilt werden, insbesondere wenn überdies die bewegende Ursache den Körper nicht begleitet. Im allgemeinen weist auch hier schon die Erfahrung auf die gleichartige Lösung hin. Die einfachsten Erfahrungen lehren, was in den »mechanischen Problemen« des Aristoteles (cap. 32) in den Worten ausgesprochen wird: »was sich eben dahin bewegt, wohin es gestoßen wird, tut etwas Aehnliches, wie wenn man die Kraft und Geschwindigkeit des Bewegenden vermehrte.« Dass in solchem Fall die Zunahme dadurch ermöglicht wird, dass die frühere Wirkung fortdauert, wenn der neue Anstoß zu wirken beginnt, konnte freilich kaum zur Klarheit kommen, so lange man jede Fortdauer der Bewegung ohne fortwirkende Ursache unbegreiflich fand. Dagegen hat es nicht der Entdeckung des Beharrungsgesetzes bedurft, es genügte die Lehre von der Einprägung des Impetus in ihrer älteren Fassung, wie sie sich bei Benedetti findet,[1] um auch in dieser Beziehung genügenden Aufschluss zu gewähren.

Benedetti ist sogar auf seinem Wege zur bestimmten Formulirung der Vorstellung von einer Sammlung und An-

[1] Cf. diese Zeitschrift Bd. XIV p. 389 u. f.

häufung der Kraft gelangt. »Die Ursache«, sagt er in einer gegen Tartaglia gerichteten Untersuchung, »weshalb eine aufwärts gerichtete Kanone stärkere Wirkung gibt als diejenige, die weniger erhoben ist, ist der Art nach fast dieselbe, wie diejenige, durch die ein Körper von dichterer Materie, der aber einem andern von minder dichter ähnlich und gleich ist, schneller bewegt wird, wenn eine und dieselbe Kraft die beiden treibt.[1] Sie ist auch ähnlich derjenigen, durch die der Ball von einem hölzernen Instrument weiter getrieben wird, wenn der Stoß seiner Bewegungsrichtung entgegengesetzt ist, als wenn er in der Richtung seiner Bewegung getroffen wird. Dies kommt daher, dass die bewegende Kraft mit größerer und intensiverer Gewalt einen solchen Körper trifft, weil der Körper, der bewegt werden soll, je mehr er der bewegenden Kraft widersteht, (innerhalb gewisser Grenzen) in dem kleinen Zeitraum eine um soviel größere Kraft sammelt, die ihn alsdann mit um so größerem Antrieb bewegt und um so stärker treibend begleitet, dass er eine stärkere Wirkung hervorbringt, als wenn er sich leicht hätte bewegen lassen. Und dasselbe geschieht bei dem Schuss in erhobener Richtung, weil die Schwere der Kugel, der bewegenden Kraft widerstehend, ihr die Gelegenheit gibt, diese Kraft zu sammeln, weit mehr als wenn dieselbe sie bei geringerer Erhebung triebe; und weil diese Vervielfältigung der Kraft nicht im Verhältnis zum Gewicht der Kugel steht, so wird auf diese Weise weit mehr Kraft gesammelt als ausreichen würde, um die Kugel fortzutreiben.« u. s. w.[2]

Es bedarf nicht der Erinnerung an die früher angeführten Aeußerungen über die Wirkungen der Schleuder wie über die Ursache der Fallbeschleunigung, um zu verdeutlichen, dass Benedetti die Entstehung größerer Geschwindigkeit und Kraft des bewegten Körpers in den erörterten

[1] Der Sinn ist durch den Vergleich außer Frage gestellt. Benedettis Ausdruck ist hier wie in manchen andern seiner mechanischen Deductionen etwas unbeholfen.

[2] J. B. Benedetti Speculationum liber. Taurini 1584 p. 258.

Fällen darauf zurückführt, dass die Wirkungen continuirlich folgender, gleichgerichteter Bewegungsanstöße sich erhalten und deshalb addiren.

Verwante Anwendungen des Begriffs der eingeprägten Kraft finden sich in Galileis ältesten Aufzeichnungen. Er erklärt fast völlig übereinstimmend mit Benedetti, dass von zwei an einem Faden aufgehängten Körpern der schwerere sich länger bewegt, weil »die Kraft ihm stärker eingeprägt wird«, und ohne wesentliche Abweichung von der soeben angeführten Erörterung: dass die gleiche Kugel aus gehobenem Geschützrohr aufsteigend stärkere Wirkung hervorbringt, als wenn unter Anwendung der gleichen Pulvermenge aus horizontal gerichtetem Rohr geschossen wird.[1] In seinen späteren Werken kommt er mehrfach darauf zurück, dass zur Erhaltung und dadurch zur Anhäufung der Kraft der schwerere Körper der besser geeignete sei. Im Saggiatore (geschrieben 1620—22) verdeutlicht er seine Aeußerung in Betreff der Uebertragung der Bewegung einer bewegten Atmosphäre auf den von ihr umschlossenen Sonnenkörper[2] durch die folgende Bemerkung:

»Wenn der umschließende und bewegende Körper flüssig ist und auf einen von ihm umfassten festen, schweren Kraft ausübt, so teilt er den Bewegungszustand einem Körper mit, der geeignet ist, denselben zu behalten und lange Zeit zu bewahren; demgemäß findet der zweite hinzukommende Anstoß die von dem ersten eingeprägte Bewegung, der dritte Anstoß findet den von dem ersten und zweiten übertragenen Kraftantrieb, der vierte kommt zu den Wirkungen des ersten, zweiten und dritten und so immer weiter, und deshalb wird die Bewegung in dem Körper nicht nur erhalten, sondern auch vermehrt.«[3]

Dem schließt sich die oft citirte Stelle der Discorsi an,

---

[1] Galileis Ausführungen über diese Gegenstände sind in den bisher nicht veröffentlichten Teilen des mehrfach erwähnten Florentiner Manuscripts enthalten.

[2] S. oben p. 80.

[3] Opere IV p. 295—96.

in der Galilei erörtert, wie durch regelmäßige Wiederholung kleiner Stöße, und sei die Kraft des einzelnen nur die eines Hauchs, die größten Glocken in Schwingung versetzt werden und dabei so gewaltigen Kraftantrieb erlangen, dass nur durch unvergleichlich größere Gegenwirkung ihre Bewegung wieder aufzuheben ist; wie in ähnlicher Weise die Schwingungen einer Saite durch Vermittlung der zunächst in Bewegung versetzten Luft sich auf andere übertragen, die geeignet sind, ihre Schwingungen in gleicher Zeit wie die erste zu vollenden und zu wiederholen.[1]

Fast in den gleichen Ausdrücken erläutern die Fragmente eines Gutachtens über die mechanische Construction eines sicilianischen Ingenieurs die Anwendung eines schweren Pendels als eines Mittels zur »Anhäufung und Conservirung« (cumulo e conserva) der durch kleine Anstöße hervorgerufenen Wirkungen und die dadurch bedingte Erzeugung größerer Kraft.[2]

Principiell gehen, wie leicht ersichtlich, diese Erörterungen nicht über Benedettis Lehre hinaus. Sie sind als Ableitungen aus dem Beharrungsgesetz nur insofern zu betrachten, als dasselbe in dem Princip der vis impressa bereits einbegriffen ist. Auch äußerlich bekundet sich dies dadurch, dass in keiner der berührten Stellen die »Unzerstörbarkeit und Unveränderlichkeit« des eingeprägten Antriebs, das charakteristische Merkmal der Galileischen Lehre auch nur theoretisch hervorgehoben wird.[3]

[1] Opere XIII p. 101.

[2] Opere XIV p. 215 u. f. In der Habilitationsschrift von Fr. Fuchs über das Leben und die Werke Galileis (Bonn 1878) p. 15 u. f. wird dies Gutachten willkürlich mit demjenigen identificirt, das Galilei als Pisaner Professor über das Project einer Construction des Prinzen Johann von Medici abgegeben haben soll. Ob den Angaben Vivianis und Gherardinis über dies letztere eine historische Tatsache zu Grunde liegt, ist fraglich; unzweifelhaft aber können die in Rede stehenden Fragmente (auch abgesehen davon, dass sie Sagredo und Salviati redend einführen), nicht in Pisa entstanden sein.

[3] Nur um dem sicilianischen Ingenieur bei der Kritik seiner mechanisch widersinnigen Erfindung die erdenklich günstigsten Be-

Es bedarf kaum der Bemerkung, dass der Entdecker der Fallgesetze die Analogie zwischen den besprochenen Vorgängen und der Entstehung der Fallbeschleunigung, die schon Benedetti begriffen, nicht übersehen hat. Um so mehr erscheint beachtenswert, dass er derselben in den von ihm selbst veröffentlichten Schriften nirgends gedenkt, und auch in den vereinzelten Aeußerungen der später bekannt gewordenen in einer Weise, die seine eigentliche Ansicht mindestens zweifelhaft erscheinen lässt. So berührt er die Fallbeschleunigung im Vergleich mit verwanten Bewegungserscheinungen ziemlich kurz in den Randglossen zu Grassis Antwort auf den Saggiatore. Indem er hier nochmals darauf zurückkommt, dass den schwereren Körpern die Bewegung nicht, wie Grassi meint, schwerer, aber in längerer Zeit eingeprägt wird, führt er als Beispiel an, dass eine beladene schwere Barke, die in einem reißenden Strom angebunden lag, wenn das hemmende Tau gelöst, erst nach längerer Zeit mit fortgerissen wird. »Aber was braucht es mehr?« fährt er fort: »der schwerste Stein ist, wenn er naturgemäß sich nach unten bewegt, im Anfang sehr langsam und empfängt die große Wucht erst nach längerer Zeit, ja er setzt großen Widerstand demjenigen entgegen, der ihn zu Anfang mit großer Geschwindigkeit selbst nach unten treiben wollte.[1] Die gleiche Tatsache hatte G. schon in der Pisaner Abhandlung über den freien Fall als Bestätigung seiner älteren Theorie der Beschleunigung in Anspruch genommen; seinen Worten ist — trotz des Vergleichs — nicht zu entnehmen, dass er nunmehr eine andere Auffassung im Sinne hat.[2]

Nicht vollständigeren Aufschluss gewähren die Auseinandersetzungen in den Fragmenten über den Stoß, die der erblindete Greis seinem Sohne Vincenzo als Anfang eines

---

dingungen zuzugestehen, setzt G. im zweiten Fragment voraus: die Kraft werde dem Pendel — abgesehen von äußeren Hindernissen »in unzerstörbarer Weise« eingeprägt.

[1] Opere IV p. 523.

[2] Die eigentliche Absicht der Stelle ist: »den innern Widerstand der Körper gegen augenblickliche Bewegung« nachzuweisen. Vergl. dazu Pensieri varii in Opere XIV p. 330—31.

sechsten Tages der Discorsi dictirt hat. Galilei betrachtet hier bekanntlich[1] »das Moment eines schweren Körpers im Act des Stoßes« als »ein Compositum und Aggregat von unendlichen Momenten, deren jedes gleich dem einen entweder innern und natürlichen Moment des Körpers selbst, d. h. desjenigen der eigenen absoluten Schwere, das er ewig ausübt, wenn er über einem Widerstande ruht, oder dem äußeren und gewaltsamen, d. h. desjenigen der bewegenden Kraft.« »Solche Momente«, sagt er, »häufen sich in der Zeit der Bewegung des schweren Körpers durch gleiche Hinzufügung in jedem Augenblicke an und erhalten sich in ihm genau so, wie die Geschwindigkeit eines fallenden Körpers wächst. Wie nämlich in den unendlich vielen Augenblicken einer noch so kleinen Zeit ein schwerer Körper immer neue und gleiche Geschwindigkeitsgrade durchläuft, indem er immer die in der verflossenen Zeit erlangten behält, so erhalten sich auch in den Körpern von Augenblick zu Augenblick und setzen sich zusammen die natürlichen oder gewaltsamen Momente, die ihm entweder von der Natur oder der Kunst mitgeteilt worden sind.«[2]

Zu weiterer Vergleichung folgen hier nochmals die Beispiele der allmälig in Bewegung versetzten schweren Glocke, der Fahrzeuge unter der Einwirkung wiederholter Ruderschläge oder des anhaltenden Winddrucks u. s. w.; aber so nahe es zu liegen scheint, führt G. auch hier nicht die stetig zunehmende Fallgeschwindigkeit auf die ununterbrochene Folge gleicher Kraftimpulse zurück, wie sie in den übrigen Beispielen vorkommen; was er vergleicht, ist die Gleichheit und Gleichförmigkeit der Zunahme der Geschwindigkeit hier und der Kraftmomente dort;[3] von dem Ursprung der Zunahme der Fallgeschwindigkeit sieht er ab, während er die Ursache der Kraftmomente sofort erkennen lässt.

---

[1] Cf. Dühring, krit. Geschichte der allgemeinen Principien der Mechanik. Leipzig 1877 2. Aufl. p. 158 ff.

[2] Opere XIII, 330—31.

[3] Bei Dühring (l. c.) verschwindet diese Eigenthümlichkeit des Textes, wenn er die betreffende Aeußerung überträgt: solche Momente

Diese Zurückhaltung bei so bestimmt gegebener Veranlassung zur Aeußerung wirft ein eigentümliches Licht auf die bereits erwähnte Tatsache, dass noch der Auseinandersetzung über die Gesetze der gleichförmig beschleunigten Bewegung in dem Werk von 1638, mehr als 30 Jahre nach der Entdeckung, statt einer Ableitung aus dem Beharrungsprincip als einziger Erklärungsversuch der Gedankengang jener älteren Hypothese hinzugefügt ist.[1] Allem Anscheine nach hat für G. die Anwendung seiner Vorstellung über die Anhäufung der Kraft und die Zunahme der Geschwindigkeit auf die Erzeugung der Fallbeschleunigung Schwierigkeiten geboten, die wir uns heute nicht ohne Mühe vergegenwärtigen. Die Analogie zwischen der beschleunigenden Wirkung der Schwere und jener Erzeugung größerer Geschwindigkeiten durch eine Folge zahlreicher kleiner Impulse war in der Tat für ihn insofern eine wesentlich unvollständigere als für seine Nachfolger, als er (übereinstimmend mit Benedetti) Wert darauf legt, das was den fallenden Körper bewegt und beschleunigt, durchaus als innere, aus der Natur des Körpers hervorgehende Ursache zu betrachten; die Vorstellung von einer Anziehungswirkung der Erde, wie von einer Fernwirkung überhaupt hat er bei jeder Gelegenheit zurückgewiesen; sie gilt ihm als völlig unbegründet und unzulässig, ein Ueberbleibsel aus den Zeiten der träumerischen

---

häufen sich und erhalten sich, wie es bei dem freien Fall der Körper »die Antriebe der Schwere« tun.

[1] Cf. diese Zeitschrift Bd. XIV p. 406—7. Es sei hier nachträglich erwähnt, dass in Sagredos Reproduction dieser älteren Erklärung die Folgerung unberührt bleibt, die den Widerspruch mit dem Grundgesetz der gleichförmig beschleunigten Bewegung klar hervortreten lässt, dass — auch abgesehen vom Luftwiderstand — die Bewegung jedes fallenden Körpers schließlich eine gleichförmige werden müsse. Wenn es G. nur darauf angekommen wäre, dem Gedanken, der ihn lange getäuscht und der bis dahin in seinen Schriften nirgends ausgesprochen war, gewissermaßen ein Denkmal zu setzen, nachdem er ihn völlig abgetan, ließe sich schwer begreifen, dass er nicht durch kurze Hinweisung auf diesen und andere Widersprüche eine irreführende Wirkung ausgeschlossen.

Physik; es wird sich nicht nachweisen lassen, dass er in dieser Beziehung jemals seine Ansicht geändert habe. Aber was ihm an die Stelle der gemiedenen Geheimkraft zu setzen bleibt, erweist sich — sobald er ernstlich eine bestimmte Erklärung der Fallbeschleunigung abzuleiten versucht — als ein nur noch rätselhafteres Können und Wollen des bewegten schweren Körpers. Bei Galileis starker Abneigung gegen jede weitgehende Verwertung hypothetischer Ursachen begreift man, dass er Bedenken trug, aus derartigen Grundvorstellungen eine Theorie des Näheren zu entwickeln. Es klingt wie eine Umgehung dieser Aufgabe, wenn in den Discorsi gesagt wird, dass dem schweren Körper ein Princip, sich in gleichförmig beschleunigter Bewegung zum Centrum zu bewegen, von Natur aus innewohnt.[1]

Unabhängig davon, ob es noch heute gelingen möge, sie zu erklären, steht die Tatsache fest, dass G. zeitlebens vermieden hat, eine Ableitung der Fallgesetze auf Grund einer Hypothese über die stetig wirkende Kraft der Schwere und unter Bezugnahme auf das Beharrungsgesetz neben diejenige aus der Definition der gleichförmig beschleunigten Bewegung zu stellen. Als geschichtlich unbegründet und unhaltbar ist daher auch die zuerst von Newton ausgesprochene, dann aber bis auf die neueste Zeit in fast allen geschichtlichen Darstellungen wiederholte Ansicht zu bezeichnen, dass G. auf dem Wege einer derartigen Ableitung zur Entdeckung der Fallgesetze gelangt sei. Dagegen erscheint es glaublich, dass umgekehrt die Uebereinstimmung der aus Beobachtungen entnommenen Fallgesetze mit den Consequenzen einer Geschwindigkeitszunahme, die »in gleichen Zeitteilen Gleiches hinzufügt«, ihm die Veranlassung gegeben habe, sein Princip des unzerstörbaren Beharrens der horizontalen Bewegung auf Bewegungen in der Richtung der Schwere zu übertragen.[2]

[1] Op. XIII, 76.

[2] Für Gs Zurückhaltung in dieser Beziehung ist bezeichnend, dass selbst die einfache Vorstellung, dass »der schwere Körper immer neue Geschwindigkeitsgrade durchläuft, indem er immer die in der verflossenen Zeit erlangten beibehält«, nirgends in ähnlicher Aeußerungs-

Eine andere Gedankenfolge hat ihn dazu geführt, auch die Zusammensetzung entgegengesetzter Bewegungen, wenigstens in einem einzelnen Falle einer rationellen Untersuchung zu unterwerfen. Es handelt sich dabei um die Erklärung der Tatsache, die das Beharren der Bewegung schon in älteren Zeiten[1] der Beobachtung nahegelegt und Galilei selbst zum mindesten so früh als der Isochronismus der Pendelschwingungen beschäftigt hatte:[2] das Aufsteigen des vertical, auf geneigter Ebene oder kreisförmig gekrümmter Bahn fallenden Körpers zu einer Höhe, die der Fallhöhe gleich ist. Des älteren Erklärungsversuchs vom Jahre 1604 ist schon gedacht. In den Dialogen über die beiden Weltsysteme wird dieselbe Erkenntnis zu wiederholten Malen und in verschiedenen Anwendungen, aber immer nur als Erfahrungstatsache berührt; ebenso an zwei verschiedenen Stellen der Discorsi.[3] Ohne jeden Zusammenhang mit diesen experimentellen Darlegungen findet sich in dem lateinischen Text des dritten Tages im unmittelbaren Anschluss an die schon angeführte Formulirung des Beharrungsgesetzes die nachfolgende theoretische Begründung.[4]

»Ist der Geschwindigkeitsgrad, den der Körper durch die natürliche Bewegung nach unten erlangt hat, seiner Natur nach unzerstörbar und ewig, so bleibt ferner in Betracht zu ziehen, dass, wenn nach dem Absteigen auf geneigter Ebene

weise vorkommt, wie in der citirten Stelle des posthumen 6. Tages der Discorsi, einer Erörterung, die durch die wiederholten etc. auch äußerlich als kaum für die Veröffentlichung bestimmtes Fragment gekennzeichnet ist.

[1] Vergl. diese Zeitchrift Bd. XIV. p. 380—81, 385.

[2] Das älteste Zeugnis für Gs Beschäftigung mit dem Isochronismus der Pendelschwingungen ist in dem Brief an den Marchese Guidubaldo dal Monte vom 29. Nov. 1602 enthalten (Opere VI p. 20). Dass es sich dabei nicht um eine kürzlich entdeckte Tatsache handelt, beweist die Aeußerung, dass ihm dieselbe »immer wunderbar erschienen sei.« Vivianis bekannte Erzählung von der Beobachtung des 17 jährigen Galilei im Dom zu Pisa wird darum nicht weniger als mythisch angesehen werden müssen.

[3] Opere XIII p. 97; 164 u. f.

[4] Opere XIII p. 201.

eine Ablenkung auf eine aufsteigende stattfindet, in dieser eine Ursache der Verzögerung vorhanden ist; denn auf einer solchen Ebene bewegt sich derselbe Körper naturgemäß abwärts; es entsteht daher eine gewisse Mischung der entgegengesetzten Triebe, nämlich des durch die vorhergehende absteigende Bewegung erlangten Geschwindigkeitsgrades, der für sich in gleichförmiger Bewegung den Körper ins Unendliche führen würde und der natürlichen Neigung zur Bewegung nach unten nach demselben Verhältnis der Beschleunigung, nach dem der Körper immer bewegt wird. Deshalb wird es sehr rationell erscheinen, wenn wir bei der Untersuchung darüber, was geschehen wird, wenn ein Körper nach dem Absteigen auf einer geneigten Ebene auf eine aufsteigende Ebene abgelenkt wird, annehmen, jener größte im Absteigen erlangte Geschwindigkeitsgrad bleibe auch auf der aufsteigenden Ebene an und für sich beständig derselbe, im Aufsteigen aber komme zu diesem die natürliche Neigung nach unten, also die von der Ruhelage aus nach dem angenommenen Verhältnis beschleunigte Bewegung.«

Bei bestimmterer Anwendung auf den Fall, dass die beiden Ebenen gleiche Winkel mit dem Horizont bilden, ergibt diese Zusammensetzung Vollendung der gleichen Wege in aufsteigender und absteigender Bewegung in gleicher Zeit, und für den Verlauf der Bewegung die weitere Bestimmung, dass die im Fallen und Steigen erlangten Geschwindigkeitsgrade überall in gleicher verticaler Erhebung über dem tiefsten Punkt die gleichen sind. Sind die Steigungen der beiden Ebenen gegen den Horizont ungleich, so folgt nichtsdestoweniger unter Anwendung des Satzes von der Gleichheit der durch gleiche verticale Senkung erlangten Geschwindigkeit[1] das Aufsteigen zur gleichen verticalen Höhe.

Bei der Ableitung dieser Sätze erläutert G. zugleich die vorangeschickte allgemeine Lehre durch ergänzende Be-

[1] Für die Geschichte der Discorsi ist besonders beachtenswert, dass hier derselbe Satz als Hilfsmittel der Beweisführung dient, der an anderer Stelle desselben Tages umgekehrt durch Pendelversuche zu so hohem Grad von Wahrscheinlichkeit gebracht wird, »als ob er bewiesen wäre.«

trachtungen, die für die richtige Würdigung derselben wesentlich sind. Während der Wortlaut dort die Auffassung nahe legt, dass die unmittelbar zuvor auf die horizontale Bewegung beschränkte Unzerstörbarkeit und ewige Dauer des erlangten Geschwindigkeitsgrads nachträglich auch auf die Geschwindigkeit angewant werden soll, die der fallende Körper in irgend einem Zeitpunkt erlangt hat, mögen weitere Beschleunigungen folgen oder nicht, so verdeutlicht die nachfolgende Auseinandersetzung, dass es der Absicht des Verfassers keineswegs entspricht, wie beiläufig durch den einen Ausdruck das absolute Beharren der Componenten auch in der beschleunigten Bewegung zu lehren, dass er vielmehr auch hier nur den Fall einer Ablenkung des Körpers in die horizontale Ebene stillschweigend vorausgesetzt hat.

Dagegen lässt das Folgende erkennen, dass er es mit der Ausschließung aller inneren Ursachen der Abnahme der Bewegung ernst nimmt und demgemäß die Verzögerung der aufsteigenden Bewegung ausschließlich auf den Einfluss der hinzukommenden Bewegung nach unten zurückführt, dass er ferner für den daraus sich ergebenden Fall, dass die hinzukommende äußere Ursache der ursprünglichen Bewegung entgegengesetzt ist, die Resultirende auf Grund derselben Voraussetzung sucht, die er auf die Construction der Parabel angewant hat, zum ersten Mal redet er vom Beharren auch in aufsteigender Richtung, zum ersten Mal nimmt er ein ungestörtes Zusammensein der Bewegungen auch da an, wo der gewöhnlichen Auffassung gemäß dieselben sich hindern und stören. In Verbindung mit dem vorausgeschickten (oben citirten) Satz von der Unzerstörbarkeit eines jeden eingeprägten Geschwindigkeitsgrads scheint daher diese Erörterung über die aufsteigende Bewegung näher als irgend eine der früher erwähnten Aeußerungen mit dem Inbegriff dessen, was die neuere Bewegungslehre dem allgemeinen Beharrungsgesetz entnimmt, zusammenzutreffen.

Bei so bedeutsamem Inhalt ist die Form, in der derselbe vorgetragen wird, die gelegentliche Erörterung, die es dem Leser überlässt, das allgemeine Princip der unvoll-

ständigen Ausführung eines Beispiels zu entnehmen, mindestens befremdend. Im vollen Gegensatze zur wahren, alle Bewegungserscheinungen umfassenden Bedeutung des Beharrungsgesetzes, steht hier die große Wahrheit gewissermaßen im Winkel. Es wird nicht allein eine directe Verwertung der erweiterten Einsicht in andern Abschnitten desselben Buchs nirgends gefunden, in größerer Zahl sogar sind dem einen Falle gegenüber andere nachzuweisen, in denen ein jeder Einfluss der dort so klar zu Tage tretenden Anschauungsweise sich vermissen lässt. So scharf ist die Sonderstellung der hier besprochenen Untersuchung ausgeprägt, dass, wenn man in den Discorsi das betreffende Blatt mit dem unmittelbar folgenden völlig fehlen ließe, dadurch zwar einerseits nichts hinweggenommen wäre, was zur Verdeutlichung des Uebrigbleibenden im Sinne des Verfassers sich nicht entbehren ließe, zugleich aber auch jede Spur einer Fassung des Beharrungsgesetzes getilgt wäre, die über die Lehre vom ewigen Beharren der horizontalen Bewegung hinausgeht und hinausführt.

Bedarf es nicht weiterer Begründung, dass der so eigentümlich hervortretende kurze Abschnitt die höhere Stufe in der Erkenntnis des neuen Princips zur Darstellung bringt, und scheint nicht minder selbstverständlich, dass diese höhere auch die später erreichte sein müsse, so darf doch eine Lösung der hier vorliegenden Schwierigkeit nicht von der Annahme erwartet werden, dass die betreffende Untersuchung später als die nachfolgenden Teile des Werkes entstanden, also etwa zum Ersatz einer anders gefassten Darstellung nachträglich eingeschaltet wäre. Denn einerseits fehlen alle Anzeichen dafür, dass, wie in solchem Fall erwartet werden müsste, der neue Gedanke oder die neue Entwicklungsphase des alten nach der Veröffentlichung der Discorsi den Verfasser lebhafter beschäftigt hätte. Andrerseits widerspricht die Voraussetzung später Bearbeitung gerade dieses Teils den bestbegründeten Vorstellungen über die Entstehung des ganzen Werks. Der lateinische Text, dem auch der in Rede stehende Abschnitt angehört, wird als ältere abgeschlossene

Arbeit des Verfassers nicht allein in den Discorsi selbst, sondern lange vor der Veröffentlichung derselben bezeichnet. Erscheint dadurch an sich nicht ausgeschlossen, dass G. bei der Aufnahme in den größeren Zusammenhang seines letzten Werks auch an diesen Teilen Veränderungen vorgenommen, so ist doch wenig glaublich, dass dieselben in den Kern der Lehre eingreifende Umgestaltungen gewesen seien. Wie hoch man von Galileis geistiger Kraft in dem letzten Jahrzehnt seines Lebens denken möge — als eine wesentlich schöpferische wird man seine Tätigkeit selbst im Bereich der mechanischen Forschung und so wohl auch bei der späten Abfassung der Discorsi schwerlich anzusehen haben; dagegen veranschaulicht uns der hier besprochene Teil des lateinischen Grundtextes mehr vielleicht als irgend ein anderer in jedem Satze das Schaffen des Genius, den Ideenreichtum der glorreichen Paduaner Zeit.

Lassen diese Erwägungen der Annahme nachträglicher Einschaltung kaum irgend welchen Raum, so ergibt sich daraus zugleich die Notwendigkeit, eine Entstehung der reifsten Aeußerungen über das Beharrungsgesetz auch noch vor der Ausarbeitung des Werks »über die beiden Weltsysteme« anzunehmen; denn auch dieses beruft sich in allen Teilen auf die Bücher »de motu«. Eine Aufklärung über die Sonderstellung jenes Abschnitts hätte demnach auch den Rückschritt in der Formulirung, Begründung und Verwertung des Beharrungsprincips verständlich zu machen, den die Aeußerungen der »Dialoge«, sofern sie die späteren sind, unzweifelhaft bekunden.

Nicht eine Lösung des eigenthümlichen psychologischen Problems, aber vielleicht eine Andeutung des Weges, auf dem dieselbe zu suchen ist, wird man den nachfolgenden Bemerkungen entnehmen können.

Wenn es zutrifft, dass »die Hauptstärke des Galileischen Geistes sein eminentes Abstractionsvermögen ist«,[1] so er-

[1] Cf. die Abhandlung von W. Wundt über »die Logik der Chemie« in den »philosophischen Studien« Bd. I p. 475. Wie weit die an gleicher

scheint doch als Charakterzug seiner Forschung und Bedingung seiner Erfolge von kaum geringerer Bedeutung die vorsichtige Zurückhaltung in der Verwertung allgemeiner Principien. Es liegt in dem bekannten Urteil Descartes': Galilei habe, »ohne die ersten Ursachen der Natur zu betrachten, nur die Gründe einiger besonderen Wirkungen gesucht«[1] — abgesehen von der wunderlichen Verkennung der erreichten grossen Ergebnisse und der geringschätzigen Aeußerungsweise — unzweifelhafte Wahrheit. Die »einigen besondern Wirkungen« sind allerdings die wichtigsten Bewegungsgesetze, aber gewiss ist, dass bei der Ableitung und Begründung dieser Gesetze die Beschränkung auf ein Minimum allgemeiner Voraussetzungen als Regel des Verfahrens festgehalten wird. Da ihm zur Ableitung der Fallgesetze die Definition der gleichförmig beschleunigten Bewegung genügt, so entwickelt er sie ausschließlich aus dieser, ohne dabei irgendwelche Vorstellung über die Ursache der Beschleunigung und das Beharren der Bewegung in Betracht zu ziehen; den Uebergang zu den Gesetzen des Falls und des Aufsteigens auf geneigter Ebene vermittelt ihm das »Axiom« der Gleichheit des erlangten Impetus bei gleicher verticaler Senkung; für die Bewegungserscheinungen an der Oberfläche der bewegten Erde bedarf es nur des Princips des horizontalen Beharrens und des ungestörten Zusammenseins der »nicht entgegengesetzten« Bewegungen und nur in dieser Beschränkung, die zugleich die Verdeutlichung erleichtert, bringt er den Satz sowohl im Zusammenhange seiner Verteidigung der copernicanischen Lehre, wie für die Construction der Bahn des horizontal geworfenen Körpers

Stelle folgende Aeußerung, dass die Entdeckung des Beharrungsgesetzes »ganz und gar der primitiven Form unmittelbarster in einfachen Anschauungen begründeter Induction« angehört, den hier gegebenen geschichtlichen Nachweisen gegenüber stichhaltig erscheint, darf ich dem Urteil des Lesers anheimstellen.

[1] Renati des Cartes Epistolae P. II. Ep. 91. Cf. darüber Kästner, Geschichte der Mathematik. Göttingen 1800 Bd. IV p. 22 u. f. Dühring l. c. p. 106.

zur Geltung; für die Bewegung des schräg aufwärts geworfenen Körpers liegt strenggenommen nichts weiter zu Grunde als die (unausgesprochene) Voraussetzung, dass derselbe in umgekehrter Richtung die Bahn eines mit bestimmter Geschwindigkeit horizontal geworfenen Körpers durchlaufen werde. Wie in diesem Falle, so drängt sich auch in andern die Vorstellung auf, dass Galilei, wenn ihm wichtige Folgesätze durch Erfahrung und eine gewisse Intuition hinlänglich gesichert erscheinen, sich gelegentlich auch eine ungefähre Festigung des Grundes, auf dem er baut, genügen lässt; es mag dahin gestellt bleiben, inwiefern er dabei die unvollständige Entwicklung vorläufig gelten lassen will oder nur die Mitteilung aus seinem wahren Gedankengange auf das Nötigste beschränkt. Diese Betrachtung legen namentlich die nicht seltenen Fälle nahe, in denen er in verschiedenen Teilen der beiden Hauptwerke von zwei Sätzen hier den ersten, dort den zweiten als Voraussetzung hinstellt, um den andern abzuleiten. Dass er auf diese Weise oft nur verdeutlicht, statt zu beweisen, entspricht dem Sinne und den Absichten des großen Lehrers, der in seinen Werken nirgends von dem genialen Forscher zu trennen ist.

Zu den Beispielen der Forschung auf Grund fast ängstlich zugemessener Prämissen scheint die Untersuchung über die aufsteigende Bewegung ein Gegenbild in weitgehenden Voraussetzungen zu bieten; in Wahrheit trifft aber auch hier die Annahme zu, dass Galilei von allgemeiner Lehre nicht mehr an die Spitze stellt, als die besondere Erörterung fordert. Es ist offenbar kein Zufall, dass die Ausführung über die Erhaltung des Geschwindigkeitsgrads sich eben an dieser Stelle findet; sie enthält die Voraussetzungen für die Ableitung des Satzes von der Gleichheit der Fall- und Steighöhe, nicht mehr und nicht weniger. Die fortgesetzte Beschäftigung mit diesem Problem, das am deutlichsten das Beharren der Bewegung, unabhängig von der Richtung, zu veranschaulichen scheint, hat auch G. veranlasst, über sein Princip des horizontalen Beharrens weiter hinaus zu gehen als in irgend einem andern Zusammenhange. Aber selbst

hier tritt doch bei genauerer Prüfung eine eigentümliche Verschiedenheit zwischen seiner Auffassungs- oder Darstellungsweise und derjenigen zu Tage, deren wir uns heute bei gleicher Veranlassung bedienen. Nicht ein allgemeines Beharren der Bewegung macht er als Grund für die Erhaltung der erlangten Geschwindigkeit auch im Aufsteigen geltend, sondern, soweit das möglich ist, das Beharren in der Horizontalen; indem er in der Vorstellung zunächst die hinzukommende Ursache des Fallens »hinwegnimmt«, fingirt er Umstände, um derentwillen die aufsteigende Ebene der Vorzüge der horizontalen teilhaftig wird. »Im Horizont«, sagt die Erläuterung, »würde der Körper in einer Zeit, die derjenigen des Hinabsteigens auf der geneigten Ebene gleich ist, das Doppelte des auf dieser durchmessenen Raums zurücklegen. Nun denken wir uns, dass derselbe Körper sich mit demselben Geschwindigkeitsgrad gleichförmig über die aufsteigende Ebene bewegen werde, so dass er auch in dieser in einer Zeit, die der des Absteigens auf der ersten Ebene gleich ist, das Doppelte des in dieser zurückgelegten Raums durchmessen würde« u. s. w. Es wird hier also der Satz vom horizontalen Beharren gewissermaßen versuchsweise auf die Bewegung in aufsteigender Ebene übertragen; es wird dann stillschweigend angenommen, dass die gleichförmige aufsteigende Bewegung mit der hinzukommenden absteigenden sich ohne Störung zusammensetzt, und unter diesen Voraussetzungen ergibt sich das der Erfahrung entsprechende Resultat. Was aus dieser Uebereinstimmung für den Wert der Voraussetzungen folgt, was insbesondere für die Unabhängigkeit des Beharrens von der Richtung und dem Vorhandensein einer zweiten und dritten Bewegung, bleibt unausgesprochen. Aber so nahe scheint hier dem Sinn der Worte die unausgesprochene Consequenz zu liegen, dass es einer strengen Prüfung bedarf, um sich bewusst zu werden, dass Galilei nicht gesagt, was wir zu lesen glauben, dass wir seine Meinung nicht treffen, wenn uns seine Uebertragung einer völligen Verflüchtigung des Vorzugs der horizontalen Ebene gleich dünkt. In der Tat erscheint dieser Vorzug

durch die Anwendung des Beharrungsprincips auf die aufsteigende Bewegung für G. selbst so wenig beseitigt, dass in dem unmittelbar folgenden Beweis für die Gleichheit der im Aufsteigen und Absteigen in gleichen Horizontalebenen erlangten Geschwindigkeiten das Beharren der horizontalen Bewegung von neuem seine Dienste leisten muss, wo die Voraussetzung eines allgemeinen unabhängigen Beharrens den gleichen Zweck einfacher und befriedigender erfüllt hätte. Diesen Tatsachen gegenüber erscheint es weniger befremdend, wenn in der Lehre vom horizontalen Wurf, die im lateinischen Text nur einige Blätter von der Untersuchung über die aufsteigende Bewegung trennen, von neuem für die horizontale Bewegung die Gleichförmigkeit und ewige Dauer in Anspruch genommen wird, als sei vom Beharren in anderer Richtung nie die Rede gewesen, wenn ferner eine Anwendung desselben Princips auf den Wurf in schräg aufsteigender und verticaler Richtung nirgends gefunden wird.

Was immer für uns aus dem Wortlaut jener reifsten und reinsten Fassung des Beharrungsprincips im dritten Tag der Discorsi folgen möge — für G. hat sie keineswegs eine Lossagung von seiner älteren Lehre bedeutet. Lässt sich als glaublich ansehen, dass zur Zeit der Gestaltung dieses Abschnitts ihm der Gedanke nicht fern gelegen habe, den heute seine Worte im Leser hervorrufen — gewiss ist, dass kein später von ihm geschriebenes Wort dafür Zeugnis ablegt.

Als er viele Jahre später mit den andern »besten Früchten seines ganzen Lebens« auch diese lichtvollen Sätze in sein letztes Werk aufnahm, da fand er es nicht nötig, der allgemeinverständlichen Belehrung der »Dialoge« über das horizontale Beharren und seine Ursachen ein weiteres Wort hinzuzufügen, um die dem Zeitalter fremdeste Meinung, die man zwischen den Zeilen des lateinischen Textes liest, zu verdeutlichen, dass auch die »gewaltsame« Bewegung naturgemäß nicht abnehme und nicht aufhöre. Während umständliche dialogische Erläuterungen in den Discorsi überall eingeschaltet sind, wo neue, der gewöhnlichen Anschauung widersprechende Lehren vorgetragen werden, folgen der

Untersuchung über die aufsteigende Bewegung in ununterbrochener Reihe die übrigen lateinischen Sätze.

Wenn schon dies Schweigen zweifelhaft erscheinen lässt, ob G. in Wahrheit geneigt gewesen ist, das Beharren der Geschwindigkeit als allgemeingültige Wahrheit zu vertreten, so beweisen zwei Aeußerungen aus der Zeit nach der Veröffentlichung der Discorsi, dass er noch kurz vor seinem Tode in dieser Beziehung zum mindesten einen festen Standpunkt nicht erreicht hat.

In den schon berührten Fragmenten über die Kraft des Stoßes erörtert G. die Bewegung eines schweren Körpers, der, nachdem er, frei fallend, eine gewisse Geschwindigkeit erlangt hat, durch einen gleich schweren Körper im Gleichgewicht gehalten wird. Er zeigt, dass beide durch ein Seil verbundene gleich schwere Körper die im bestimmten Moment erlangte Geschwindigkeit, der eine absteigend, der andere aufsteigend in gleichförmiger Bewegung beibehalten werden. »Mir scheint«, sagt er, »dass dabei genau dasselbe geschehe, was einem schweren und vollkommen runden Körper auf horizontaler, vollständig glatter Ebene geschieht.«[1] Diese Bemerkung entspricht dem erweiterten Gesichtspunkt der Untersuchung über die aufsteigende Bewegung und der vorausgeschickten Formulirung des Beharrungsprincips. Sie geht in der Anwendung des letzteren insofern einen Schritt weiter, als sie eine bestimmte Anordnung des Experiments bezeichnet, durch die auch in verticaler Bewegung zutrifft, »was auf horizontaler Ebene geschieht«, während dort nur von einer Vorstellung die Rede war, die eine derartige Uebertragung zulässig erscheinen ließ. Aber auch jetzt noch ist es nicht ein allgemeines Princip, aus dem G. die Gleichförmigkeit der verticalen Bewegung im gegebenen Falle folgert, sondern die ausnahmsweise Uebereinstimmung der Versuchsbedingungen mit denjenigen Umständen, die bei der horizontalen Bewegung regelmäßig zutreffen. Auch in dieser letzten Aeußerung also nimmt er auf die Bewegungs-

[1] Opere XIII p. 323.

erscheinungen Bezug, an deren Betrachtung er lange Zeit hindurch ausschließlich die Vorstellung vom ewigen Beharren geknüpft hatte.

Eine directe Veranlassung, sich über die allgemeine Bedeutung des Princips zu äußern, hat ihm ungefähr zu gleicher Zeit ein Brief des Genuesers J. B. Baliani geboten. Baliani hatte sich mit dem Inhalt der Discorsi eingehend beschäftigt und im brieflichen Verkehr mit G. insbesondere auch die Frage erörtert: ob es gestattet sei, den erwähnten Satz über die gleiche Geschwindigkeit, die beim Fall auf verschieden geneigten Ebenen erlangt wird, als Axiom hinzustellen. »Bei dieser Gelegenheit«, schreibt er am 19. August 1639, »will ich auch sagen, dass man als Ausgangspunkt der Betrachtung annehmen konnte (che si poteva metter per principio), was auf Blatt 207, Zeile 20 [1] gesagt wird, dass »»ein jeder Geschwindigkeitsgrad dem bewegten Körper von Natur aus unzerstörbar eingeprägt ist u. s. w.««, den Satz, aus dem sich so schöne Consequenzen ergeben, namentlich bei der Bewegung der geworfenen Körper.«[2]

Galilei geht in seiner Antwort, die erst in neuerer Zeit bekannt geworden ist,[3] auf jeden Punkt des Balianischen Briefes näher ein; nur die Bemerkung in Betreff des Falles auf verschieden geneigten Ebenen und die über das Beharrungsprincip erledigt er zusammenfassend mit wenigen Worten. »Zwei andere Einzelheiten«, schreibt er, »die Ihr in Eurem Brief berührt, habe ich mit dem, was ich schreibe, nicht vergleichen können, da es sich dabei um lineare Figuren und die Vergleichung von Buchstaben handelt, die mir auszuführen unmöglich ist, denn zu meinem Unglück ist mir für immer die Fähigkeit genommen, meine eigenen Beweise zu verstehen, wo Figuren und Rechnungen vorkommen; da aber Ihr selbst mir meine Behauptungen zugebt, so übergehe ich sie gern.«

Balianis Bemerkung hat, wie aus dieser Erwiederung

[1] In der Ausgabe von Alberi XIII, 200 Z. 3 v. u.

[2] Opere X p. 362.

[3] Gius. Sacchi scritti scelti di G. G. Milano 1868 p. 168 u. f.

hervorgeht, auf Galilei keinen besonderen Eindruck gemacht. Es bedurfte neben den genau citirten Worten nicht einer weiteren Vergleichung des Textes der Discorsi, um zu verstehen, dass nach Balianis Meinung dem Beharrungsgesetz im Zusammenhang der Bewegungslehre eine Stellung zukommt, die in den Discorsi nicht in entsprechender Weise gekennzeichnet war; hätte G. zu irgend einer Zeit vor oder nach der Veröffentlichung seines Buches der gleiche Gedanke beschäftigt, wäre ihm demgemäß das Misverhältnis zwischen der Bedeutung jenes Satzes und der nur gelegentlichen Anführung und Verwertung zum Bewusstsein gekommen, so hätte er sich schwerlich begnügt, Balianis Zustimmung in Bezug auf den Inhalt der citirten Behauptung zu constatiren. Seine Antwort bestätigt die Annahme, dass er auch in den letzten Lebensjahren das Beharrungsprincip nicht als ein völlig allgemeines gefasst und demnach in seiner ganzen Bedeutung für die Bewegungslehre nicht gewürdigt hat.

Und doch genügte, als Galilei seine Forschung abgeschlossen, ein Geist vom Range Balianis, ein klarer Kopf ohne hervorragende schöpferische Begabung, um den Worten des Meisters zu entnehmen, was dieser unausgesprochen gelassen hatte. Es genügte, möchte man sagen, dass er als Zweiter an die gleiche Gedankenfolge trat, dass der Ursprung und die Entwicklungsgeschichte des neuen Princips ihm nicht ein innerlich Erlebtes waren und dass eben deshalb jene beschränkenden Bestimmungen in der Formulirung und Auffassung für ihn die Bedeutung verloren hatten.

(Schluss folgt.)

Zur Composition der platonischen Republik in ihrem Verhältnisse zur Entwicklung der platonischen Ethik.

Von Dr. Guggenheim.

Ich versuche im Folgenden in einem ersten Abschnitte zu zeigen, dass schon im ersten Buche der Republik das Thema, Definition der *δικαιοσύνη*, abgelöst wird durch das Thema, Werturteile über *δίκαιον* und *ἄδικον*. Im zweiten Abschnitte suche ich zu zeigen, wie Plato die Untersuchung auf die Begründung der Tugendlehre durch psychologische Analyse dadurch hinüberleitet, dass er aus dem Werturteile das Postulat entnimmt, die *δικαιοσύνη* dürfe nur als psychische Qualität bestimmt werden. Im dritten Abschnitte gehe ich auf die Definition der *δικαιοσύνη* als psychischen Qualität, wie dieselbe in den positiven Entwicklungen der Republik gewonnen wird, ein. Ich suche dabei namentlich darauf hinzuweisen, welche besondere Schwierigkeiten daraus entstehen mussten, dass Plato nachweisen wollte, wie sich die *δικαιοσύνη*, also eine Tugend, welche sich auf das sociale Leben bezieht, in der Seele des für sich isolirt gedachten Individuums ausnimmt.

I. Definition und Werturteil im ersten Buche der Republik und in der Composition des Ganzen.

Die Untersuchungen des platonischen Dialoges, welcher den Titel *περὶ πολιτείας* trägt, beginnen I 331 C. mit der Frage nach dem *ὅρος δικαιοσύνης* (I 331 D). Sokrates frägt: *τοῦτο δ' αὐτὸ τὴν δικαιοσύνην πότερα κτέ.* An verschiedenen Stellen des Werkes wird immer wieder auf die *δικαιοσύνη* als das eigentliche Thema zurückgewiesen II 369 A. 376 D. III 392 B.C. IV 420 B. 427 D. V 472 B. IX 576 B. 583. X 612 B. Bekanntlich wird dieses Thema auch durch den zweiten Titel des Dialoges (*περὶ δικαίου*) angegeben. Man erinnert sich an das Thema kleinerer Dialoge, an den Charmides (159 A.

τί φῄς εἶναι σωφροσύνην κατὰ τὴν σὴν δόξαν;), an den Euthyphro (Euthyphr. 5 D τί φῄς εἶναι τὸ ὅσιον καὶ τὸ ἀνόσιον).

Von diesen kleineren Dialogen unterscheidet sich aber die Republik nicht nur hinsichtlich ihres Umfanges, sondern auch hinsichtlich der Methode. In der Republik wird die Definition der δικαιοσύνη wirklich gefunden und an derselben festgehalten. Jene kleineren Dialoge befolgen aber eine Methode, welche zu einem positiven Resultate gar nicht führen konnte. Cfr. Steger: Plat. Studien II (1870) p. 2. A. »Es wird der Begriff von einer Tugend, z. B. σωφροσύνη, aufgestellt, die einzelnen Momente des Begriffs werden untersucht, vervollständigt, berichtigt und der ganze Begriff wieder verworfen, es wird ein zweiter, ein dritter Begriff u. s. w. aufgestellt, modificirt und wiederum fallen gelassen und das ganze Gespräch schließt ab mit dem ausdrücklichen Zweifel an einem sicheren Resultate der Unterredung, z. B. Charmides, Laches, Euthyphron, Menon.«

Nun geht aber in der Republik die Untersuchung wenigstens anfänglich ganz den gleichen Gang wie in den kleinern Dialogen. Man pflegt gewöhnlich den Beginn der neuen, von diesen kleinern Dialogen verschiedenen Methode, mit dem zehnten (oder elften) Capitel des zweiten Buches anzusetzen. So lässt Krohn »Der platonische Staat« (1876) p. 5 seine eigene Analyse mit diesem Capitel beginnen, »wo (nach p. 3) die positiven Entwicklungen des Autors anheben«. Auch Schleiermacher bemerkte zu diesem Capitel (Platons Werke III 1. p. 9 der 2. Aufl.): »Auch die Methode ändert sich gänzlich; Sokrates tritt nicht mehr fragend als der Nichtwissende auf — sondern als einer, der gefunden hat, trägt er in strengem Zusammenhange fortschreitend die gewonnenen Einsichten vor.«

Während man so die neue Methode mit dem elften Capitel des zweiten Buches beginnen ließ, so constatirte man anderseits eine Aehnlichkeit der Methode des ersten Buches mit der Methode der kleinern Dialoge. Auf diese Aehnlichkeit hatte schon Schleiermacher aufmerksam gemacht l. l. p. 8. Ihm folgte Hermann »Gesch. und System der Plat. Philos.«

S. 538. Steinhart in der Einleitung zu Müllers Uebersetzung V, p. 67. Von der Gleichstellung war nur noch ein Schritt zu der Annahme Hermanns, dass das erste Buch selbständig abgefasst worden sei, früher als die übrigen Teile des Werkes, zu gleicher Zeit mit jenen kleinern Dialogen. Diese Ansicht Hermanns ist in neuerer Zeit wieder aufgenommen worden von Krohn — cfr. Krohn l. l. p. 297. Freilich sieht Krohn ein l. l. p. 307, dass Hermanns Hypothese, wonach das erste Buch, so wie es vorliegt, selbständig veröffentlicht und erst später diese Jugendarbeit lose an die spätere, meisterliche Schöpfung angefügt worden wäre, »ein Armutszeugnis für Plato in sich schließt«. Krohn glaubt den Tadel vermeiden zu können, wenn er das ganze Werk durch allmähliches Aggregiren entstehen lässt. Freilich wäre es bequemer, wenn man »Platos Verantwortlichkeit für die überlieferte Redaction des Staates« »in Zweifel ziehen könnte«, allein Krohn gestattet sich »diesen Gedanken nur in der Theorie«.

Wir haben oben selbst zugegeben, dass das erste Buch anfänglich den gleichen Gang gehe wie die kleinern Dialoge. Ich bestreite aber, dass das ganze erste Buch denselben Gang verfolge wie diese Dialoge. Ich sehe den Grundfehler, welcher zu den besprochenen Hypothesen führte, darin, dass man das ganze erste Buch (von I 331 C. ab) unter dem Gesichtspunkte betrachtete: Definition des **δίκαιον**. So macht z. B. Susemihl die rein äußerliche Einteilung, dass er mit dem Auftreten des Thrasymachos einen neuen Abschnitt beginnen lässt (cfr. Susemihl, Genet. Entwicklung der plat. Philos. II p. 97).

Zuerst wird im sechszehnten Capitel des ersten Buches von dem Thema, Definition des **δίκαιον** abgewichen und zu einem ganz anderen Thema übergegangen, zu dem Thema, Werturteil über **δίκαιον** und **ἄδικον**. Im sechszehnten Capitel behandelt nämlich Thrasymachos das Thema: **ὅτι δίκαιος ἀνὴρ ἀδίκου πανταχοῦ ἔλαττον ἔχει** (343 D.), dass die **τελέα ἀδικία** (Tyrannis) auch **εὐδαιμονία** sei, die **δικαιοσύνη** aber **ἀθλιότης**. Hier wird also ein Thema behandelt, das mit sokratischer Begriffsdefinition nichts mehr zu tun hat. Nichts-

destoweniger zeigt Sokrates nicht übel Lust darauf einzugehen: I 345 B. *πεῖσον οὖν ὦ μακάριε ἱκανῶς ἡμᾶς ὅτι οὐκ ὀρθῶς βουλευόμεθα δικαιοσύνην ἀδικίας περὶ πλείονος ποιούμενοι.* Jedoch geht dem Sokrates das Princip seiner Methode dem Interesse für das neue Thema vor: *ἔτι γὰρ τὰ ἔμπροσθεν ἐπισκεψώμεθα;* bis Glaukon versichert, dass auch ihn das Werturteil über *δίκαιον* und *ἄδικον* mehr interessire als die Definition. Cfr. I 347 E. *ἀλλὰ τοῦτο μὲν καὶ εἰςαῦθις σκεψόμεθα, πολὺ δέ μοι δοκεῖ μεῖζον εἶναι, ὃ νῦν λέγει Θρασύμαχος, τὸν τοῦ ἀδίκου βίον φάσκων εἶναι κρείττω ἢ τὸν τοῦ δικαίου.* Nun geht Sokrates auf das zweite Thema ein bis zum Schlusse des ersten Buches. Anscheinend wird für dieses zweite Thema ein sicheres Resultat gewonnen, I 354 A. *ὁ μὲν δίκαιος ἄρα εὐδαίμων, ὁ δ' ἄδικος ἄθλιος.* Sofort wird aber dieses Resultat zurückgenommen, nicht, wie Krohn meint l. l. p. 362, weil Sokrates dem Gegner, nachdem er ihn zu Boden geschlagen hat, aus Großmut die Hand reichen will, sondern, weil von dem Principe der sokratischen Methode abgewichen worden ist, wonach Werturteile nur nach vorgängiger Definition des zu beurteilenden Objectes gefällt werden dürfen. Cfr. I 354 B. *οὐ μέντοι καλῶς γε εἱστίαμαι δι' ἐμαυτόν, ἀλλ' οὐ διὰ σέ κτέ.* (Sokrates misst, wie gewohnt, sich die Schuld bei.) Solange das *δίκαιον* nicht definirt ist, kann nicht gesagt werden, *πότερον ὁ ἔχων αὐτὸ οὐκ εὐδαίμων ἐστὶν ἢ εὐδαίμων.*

Das zweite Buch geht davon aus, dass Glaukon, der schon früher den Anlass gegeben hatte zum zweiten Thema überzugehen, trotz der Bemerkungen des Sokrates am Ende des ersten Buches, dennoch das zweite Thema wieder aufnimmt, und zwar macht er dem Sokrates einen Vorwurf in Bezug auf seine bisherige Behandlungsweise des zweiten Themas. II 357 A. *ὦ Σώκρατες, πότερον ἡμᾶς βούλει δοκεῖν πεπεικέναι ἢ ὡς ἀληθῶς πεῖσαι, ὅτι παντὶ τρόπῳ ἄμεινόν ἐστι δίκαιον εἶναι ἢ ἄδικον.* Nun ist es doch sicherlich sokratische Ironie, dass die Correctur, welche Glaukon an der bisherigen Methode das zweite Thema zu behandeln vornimmt, eben darauf hinausläuft, dass er ohne sich dessen

deutlich bewusst zu sein für die Lösung dieses zweiten Themas die Lösung des ersten zur notwendigen Voraussetzung macht. Man sehe seine Disposition II 358 B., nach der er über *δίκαιον* und *ἄδικον* wissen will, *τί τ' ἔστιν ἑκάτερον καὶ τίνα ἔχει δύναμιν αὐτὸ καθ' αὑτὸ ἐνὸν ἐν τῇ ψυχῇ*. Diese Disposition gleicht vollkommen derjenigen, welche Sokrates selbst zu Beginn der positiven Entwicklungen für dieselben aufstellt (II 368 C.: *τί τ' ἔστιν ἑκάτερον καὶ περὶ τῆς ὠφελείας αὐτοῖν τἀληθὲς ποτέρως ἔχει*). Wir haben also in den einleitenden Capiteln des zweiten Buches eine Begründung der sokratischen Methode, wonach dem Werturteile immer die Definition des zu beurteilenden Objectes voraufgehen muss. Es wird aus unserm folgenden Abschnitte hervorgehen, dass diese einleitenden Capitel einen andern Hauptzweck haben, weswegen diese Begründung nicht schärfer hervortreten konnte. Dass eine solche beabsichtigt war, scheint mir klar zu sein.

Der angegebenen Disposition entspricht nun anscheinend die Ausführung in den positiven Entwicklungen. Nachdem im vorletzten Capitel des vierten Buches (IV 444 B.) alle Definitionen gefunden worden sind, wird im letzten auf das zweite Thema eingegangen: *τὸ δὴ λοιπὸν, ὡς ἔοικεν, ἡμῖν ἐστι σκέψασθαι πότερον αὖ λυσιτελεῖ δίκαιά τε πράττειν κτέ.* Anscheinend sind nun die folgenden Bücher lediglich dazu da das Werturteil zu begründen. Cfr. IX 580 B. C. *ὅτι ὁ Ἀρίστωνος υἱὸς* (Glauco) *τὸν ἄριστόν τε καὶ δικαιότατον εὐδαιμονέστατον ἔκρινε, τοῦτον δ' εἶναι τὸν βασιλικώτατον καὶ βασιλεύοντα αὐτοῦ, τὸν δὲ κάκιστον δὲ καὶ ἀδικώτατον ἀθλιώτατον, τοῦτον δὲ αὖ τυγχάνειν ὄντα, ὃς ἂν τυραννικώτατος ὢν ἑαυτοῦ τε ὅτι μάλιστα τυραννῇ καὶ τῆς πόλεως.* Dieses Resultat bezieht sich auf II 361 D. (I 344 A.), wo Glaukon einen Wettkampf zwischen einem *τέλεος δίκαιος* und einem *τέλεος ἄδικος* vorgeschlagen hatte: *περὶ εὐδαιμονίας καὶ ἀθλιότητος*. Wie sich das zehnte Buch hierzu verhält, können wir erst im nächsten Abschnitte erörtern. Dass indess auch das zehnte Buch noch die *εὐδαιμονία* zum Gegenstande hat (Ende des vorletzten Capitels *οὕτω γὰρ*

εὐδαιμονέστατος γίγνεται ἄνθρωπος), siehe bei Susemihl l. l. p. 265.

Wir sehen also, es wurde I 331 C. ausgegangen von dem Thema, Definition des *δίκαιον*. Zu diesem Thema ist hinzugekommen ein zweites, Werturteile über *δίκαιον* und *ἄδικον*. Die positiven Entwicklungen verfolgen beide Themata. Das Hinzukommen des zweiten Themas zu dem ersten macht sich schon darin geltend, dass neben dem *δίκαιον* auch das *ἄδικον* definirt werden soll, was auch IV 444 B. geschieht. Dies hat auch Schleiermacher bemerkt l. l. 22. »Weil aber die eigentliche Aufgabe nicht war, nur den Begriff der Gerechtigkeit aufzustellen, sondern vielmehr zwischen der gerechten und der ungerechten Lebensweise, welche von beiden förderlicher sei, zu entscheiden, so wird nun nach der Gerechtigkeit auch die Ungerechtigkeit . . . . . beschrieben.«

Freilich bringt es (aus im folgenden Abschnitte darzulegenden Gründen) der Gang der Untersuchung mit sich, dass Sokrates nicht nur, wie bereits dargestellt, darin Recht erhält, dass das erste Thema vor dem zweiten behandelt werden muss, sondern sich anscheinend geradezu herausstellt, dass es unnötig gewesen sei das zweite Thema überhaupt zur Sprache zu bringen. Wäre man nur bei dem ersten Thema stehen geblieben! Es zeigt sich nämlich, dass sobald die Definition gefunden ist, das Werturteil sich unmittelbar daraus ergibt. Im vorletzten Capitel des vierten Buches wird unmittelbar im Anschlusse an die Auffindung der Definitionen gefolgert: dass die *δικαιοσύνη* nichts sei als die *ὑγίεια ψυχῆς*, die *ἀδικία* eine *νόσος ψυχῆς*. Das Werturteil kann also nicht mehr fraglich sein, Glaukon selbst sieht dies jetzt ein. Wie nämlich Sokrates auf dasselbe eingehen will zu Beginn des letzten Capitels des vierten Buches, ist es wieder Glaukon, der bemerkt: *γελοῖον ἔμοιγε φαίνεται τὸ σκέμμα γίγνεσθαι ἤδη*. Sokrates findet auf diese Bemerkung Glaukons keine andere Antwort als: *ἀλλ' ὅμως ἐπείπερ ἐνταῦθα ἐληλύθαμεν, ὅσον οἷόντε σαφέστατα κατιδεῖν ὅτι ταῦτα οὕτως ἔχει, οὐ χρὴ ἀποκάμνειν*. Also nicht, weil noch ein Zweifel obwalten könnte über das Werturteil,

sondern nur um die Richtigkeit desselben recht klar zu machen, soll nun dasselbe noch besonders behandelt werden bis zum Schlusse des Werkes.[1]

So, sehen wir, wird wenigstens äußerlich das Princip der sokratischen Methode durchgeführt. Es wird zuerst die Definition gesucht, alsdann das Werturteil, insoweit es nicht schon aus der Definition erhellt, beleuchtet.

Wäre aber Plato in Wahrheit strenge der sokratischen Methode gefolgt, dann hätte er hier so wenig wie in den kleinern Dialogen die Definition wirklich gefunden haben wollen, wir hätten keine positiven Entwicklungen, der kritisirende und negirende, nichtwissende Sokrates hätte sich nicht in den Wissenden verwandelt.

II. Die einleitenden Capitel des zweiten Buches der Republik als Ueberleitung zur psychologischen Analyse.

Wir haben im ersten Abschnitte gesehen, dass Plato die einleitenden Capitel des zweiten Buches dazu verwendet, um die sokratische Methode zu rechtfertigen, nach der ein Werturteil nur auf Grund einer Definition der zu beurteilenden Sache gefällt werden kann.

Indess ist dies nur ein Nebenzweck, oder, sagen wir, der scheinbare Zweck dieser einleitenden Capitel. In Wahrheit haben dieselben eine viel größere Bedeutung, wie denn z. B. Grote urteilt: »schwerlich gibt es unter Platons Werken etwas Gewaltigeres als diese Unterhaltungen«, bei Meißner IV 615.

Plato benutzt diese einleitenden Capitel, um die ganze Untersuchung auf die psychologische Analyse überzuleiten. Er geht dabei von einem ihm auch sonst geläufigen hypothetischen Verfahren aus (über das hypothetische Verfahren bei Plato vergl. Steger l. l. I 57 ff.).

---

[1] Immerhin hat Sokrates mit seiner Antwort das Bedenken Glaukons, auf das Werturteil überhaupt noch einzugehen, gehoben. Desshalb ist auch die Bemerkung unberechtigt, die Krohn gegen Schleiermachers Verteidigung des ersten Teiles des zehnten Buches macht, wenn er sagt l. l. p. 237: »eine bloße Berührung dieser Frage (ob der Ungerechte glücklich, der Gerechte aber elend sein könne) erschien den Zuhörern bereits am Schlusse des IV. Buches als ein γελοῖον σκέμμα.«



Anstatt zuerst die Definition zu suchen und alsdann das Werturteil auf Grund der gefundenen Definition abzugeben, stellt er vielmehr in Wahrheit die Frage, wie denn die Definition lauten müsse für den Fall, dass das Werturteil überhaupt Gültigkeit haben sollte.

Darum beginnt auch Glaukon die Erörterungen des zweiten Buches mit einem Tadel über das bisherige Verfahren das zweite Thema zu behandeln. Wichtig ist, dass Glaukon nicht die negative Fassung des Werturteils, welche im Geiste des Thrasymachos ist, aufnimmt, sondern die positive. Dem Thrasymachos gegenüber handelte es sich um die Widerlegung der Formulirung *τὸν τοῦ ἀδίκου βίον . . . εἶναι κρείττω ἢ τὸν τοῦ δικαίου* (I 347 E.). Glaukon verlangt zu Beginn des zweiten Buches den Nachweis für den Satz *ὅτι παντὶ τρόπῳ ἄμεινόν ἐστι δίκαιον εἶναι ἢ ἄδικον.* Dass aber die Kritik Glaukons auf die psychologische Analyse führt, zeigt II 358 B., wonach er vom *δίκαιον* wissen will: *τίνα ἔχει δύναμιν αὐτὸ καθ' αὑτὸ ἐνὸν ἐν τῇ ψυχῇ.*

Glaukon bemerkt nämlich, dass das Urteil, die *δικαιοσύνη* verhelfe eher zur *εὐδαιμονία* als die *ἀδικία*, auch bloß den Schein der Richtigkeit haben kann. Darum fragt er den Sokrates II 357 A.: *πότερον ἡμᾶς βούλει δοκεῖν πεπεικέναι ἢ ὡς ἀληθῶς πεῖσαι κτέ.* Nach Glaukon muss ein solcher Nachweis so gehalten sein, dass daraus hervorgeht, die größere *εὐδαιμονία,* welche mit dem *δίκαιον* verbunden ist, lässt sich nicht durch den bloßen Schein des *δίκαιον εἶναι* erreichen. Nach den gewöhnlichen Anschauungen von der *δικαιοσύνη* soll nämlich dieselbe ein Gut sein, das nicht *αὐτὸ αὑτοῦ ἕνεκα* erstrebt wird, sie soll bloß der *ἀποβαίνοντα* wegen erstrebt werden ibid. Diese *ἀποβαίνοντα* sind *μισθοί καὶ εὐδοκιμήσεις* (II 358 A.), beide sind von der *δόξα* abhängig. Nicht wie dem Thrasymachos besteht dem Glaukon die *τελέα ἀδικία* in der Tyrannis (I 344 A.), sondern im *δοκεῖν δίκαιον εἶναι μὴ ὄντα* (II 361 A.). Glaukon weiß die Vorteile eines solchen *τέλεος ἄδικος* wie die Nachteile eines *τέλεος δίκαιος* wol zu würdigen II 361 E. 362 A.B. In der von ihm vorgeschlagenen *κρίσις* muss solch ein *τέλεος ἄδικος*

einem *δίκαιος* mit der Maxime des Aeschylos *οὐ δοκεῖν ἀλλ' εἶναι ἀγαθόν* gegenüberstehen. Glaukon wird von seinem Bruder Adeimantos unterstützt. Dieser sagt II 365 B.: *οὐκοῦν ἐπειδὴ τὸ δοκεῖν, ὡς δηλοῦσί μοι οἱ σοφοί, καὶ τὰν ἀλάθειαν βιᾶται καὶ κύριον εὐδαιμονίας.*

Es ist also der Gegensatz zwischen *δόξα* und *ἀλήθεια*, welcher auf die psychologische Analyse führt, aus dem das Postulat gewonnen wird, die *δικαιοσύνη* müsse eine psychische Qualität sein. Betrachten wir zunächst in Bezug auf diesen Punkt die positive Entwicklung. Da das Werturteil über die Tugend als eine psychische Qualität ausgesagt werden soll, so lässt Plato alle diejenigen Werte, welche von der Erscheinung der Tugend in den Augen der Menschen abhängig sind, die *μισθοὶ καὶ εὐδοκιμήσεις*, ganz außer Acht bis zum zehnten Buche (X 612 A.). Auch das jenseitige Leben wird unter dem Gesichtspunkte der *μισθοὶ* und *ζημίαι* betrachtet, und deshalb ebenfalls erst im zehnten Buche behandelt. Bis zu Ende des neunten Buches aber handelt es sich um irdische Tugend und irdische Glückseligkeit. Diese sollen in ihrer gegenseitigen Bedingtheit nachgewiesen werden, indem sich eben ergeben soll, dass die Tugend die *ὑγίεια ψυχῆς* ist, die *ἀδικία* aber eine *νόσος ψυχῆς* (IV 444 D.). Daher jener stete Hinweis bei jeder Nennung des Werturteils, dass der größere Wert der Tugend vor dem Laster völlig davon unabhängig ist, ob die Tugend in Erscheinung trete oder nicht. IV 427 D. 445 A. *ἐάν τε λανθάνῃ ἐάν τε μὴ τοιοῦτος ὤν.* So wird auch IX 580 C. dem Werturteile beigefügt: *ἢ οὖν προσαναγορεύω, ἐάν τε λανθάνωσι τοιοῦτοι ὄντες ἐάν τε μὴ πάντας ἀνθρώπους τε καὶ θεούς.* Umgekehrt soll es aus dem gleichen Grunde für den *ἄδικος* nur wünschenswert sein, dass er entdeckt und bestraft werde. Daher wird im letzten Teile des neunten Buches noch speciell der Satz widerlegt *λυσιτελεῖν ἀδικεῖν τῷ τελέως μὲν ἀδίκῳ, δοξαζομένῳ δὲ δικαίῳ* cfr. 591 A.[1]

[1] Bekanntlich erscheint in den Leges die gesammte Strafgesetzgebung unter diesem Gesichtspunkte. Der Gesetzgeber wird mit dem Arzte verglichen. IV 720 A. IX 857 C. ff. Die Verbrechen sind *νόσοι*

Hand in Hand mit dem Nachweis, dass der Wert der Tugend auf ihrer psychischen Qualität beruhe, also gänzlich von der *δόξα* unabhängig sei, geht aber ein anderer Nachweis, von dem freilich nirgends etwas ausdrücklich gesagt wird, dass er mit zur Aufgabe gehöre. Es ist der Nachweis, dass eben jene Vorstellungen von der Glückseligkeit, nach denen es eine Glückseligkeit ohne Tugend gäbe, bloß falsche, vom Scheine getrübte Vorstellungen sind. So spricht Plato von den Glücklichen im Sinne Glaukons oder gar des Thrasymachos. IX 577 A. *κρίνειν περὶ αὐτῶν ἐκεῖνον ὅς δύναται τῇ διανοίᾳ εἰς ἀνδρὸς ἦθος ἐνδὺς διιδεῖν καὶ μὴ καθάπερ παῖς ἔξωθεν ὁρῶν ἐκπλήττηται ὑπὸ τῆς τῶν τυραννικῶν προστάσεως, ἣν πρὸς τοὺς ἔξω σχηματίζονται, ἀλλ' ἱκανῶς διορᾷ.* Jene falschen Vorstellungen waren es, welche den Adeimantos also blendeten, dass er meinte, es gebe eine tiefe Kluft zwischen Tugend und Glückseligkeit. II 366 B. *κατὰ τίνα οὖν ἔτι λόγον δικαιοσύνην ἂν πρὸ μεγίστης ἀδικίας αἱροίμεθ' ἄν.*[1] Die psychologische Analyse und die darauf basirende Charakterschilderung zeigt indess, dass die ganze Glückseligkeit eines solchen *ἄδικος* auf der *δόξα* beruht, *ἔστιν ἄρα τῇ ἀληθείᾳ κἂν εἰ μή τῳ δοκεῖ ὁ τῷ ὄντι τύραννος τῷ ὄντι δοῦλος.*

ψυχῆς (*ὡς οὐσῶν ἐν τῇ ψυχῇ νόσων* 862 D), und zerfallen in heilbare und unheilbare 862 D. E. V 731 C. IX 854 E. XII 942 A. An andern Stellen erscheint auch die *σωφροσύνη*, was ja etymologisch sehr nahe liegt, als die *ὑγίεια ψυχῆς*. Ausdrücklich wird Rep. III 404 E. die *σωφροσύνη* der Seele verglichen mit der *ὑγίεια* im Körper. III 409 D. *ὑγιὲς ἦθος*. Daher erscheint auch die *ὑγίεια* schlechtweg in einer Aufzählung der Cardinaltugenden. Legg. V. 733 E.—734 D.

[1] Es heißt die eigentliche Bedeutung der einleitenden Capitel des ersten Buches verkennen, wenn man sagt, die beiden Brüder fordern »eine Sittlichkeit aus rein sittlichen Motiven«, wie Susemihl behauptet l. l. p. 110. Die ganze Composition lässt sich vielmehr nur verstehen, wenn man erkennt, dass die beiden Brüder eine eudämonistische Begründung der Sittlichkeit fordern. Ich mache auf die oben citirte Stelle aufmerksam (auf Rep. II 366 B.), um zu zeigen, dass Susemihl mit Unrecht in diesen Einwürfen findet »die recht eigentlich prophetisch auf das Christentum hinweisende und auch nur in der reinsten und wahrsten Auffassung des Christentums erfüllte Seite der platonischen Denkart.«

Die psychologische Analyse ist es also, welche Plato es ermöglicht die Vorstellungen über Tugend und Glückseligkeit umzubilden. Freilich ist es die Ideenlehre, durch welche jene psychologische Analyse selbst wie die darauf gebauten Umbildungen der Vorstellungen in ihrem richtigen Lichte erscheinen. Allein die Ideenlehre und der Idealstaat vollenden bloß jene Umbildungen, keineswegs aber ist die Begründung der ethischen Theorie abhängig von der Ideenlehre und dem Idealstaate. Grote hat daher, von seiner Vorliebe für die Sophisten verleitet, jene einleitenden Capitel, von denen wir gezeigt haben, dass sie gerade durch ihre Einwürfe die Begründung der ethischen Theorie durch psychologische Analyse veranlassen, falsch beurteilt, wenn er meint l. l. p. 615, dass »jene Einwürfe die wesentlichen Schwierigkeiten zeigen, womit die ethische Theorie zu kämpfen habe«, dass Plato jene Einwürfe nur widerlegen könne, »indem er die Gesellschaft in Stücke zerlegt und in Form seines eingebildeten Staates wieder aufbaut«.

In der Beziehung haben aber die einleitenden Capitel des zweiten Buches auch eine eminente Bedeutung innerhalb der Geschichte der Ethik. Wir brauchen bloß darauf hinzuweisen, dass auch der Gorgias das Thema behandelt, ob Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit vorzuziehen sei. Dort aber haben wir nirgends diesen prononcirten Gegensatz von *δόξα — ἀλήθεια,* welcher darauf hinleitet, die Tugend in der Seele selbst aufzusuchen und deutlich zu sagen, wie dieselbe als psychische Qualität zu denken sei. Es ist somit die Lehre von den Seelenteilen, welche von dem »Phädros« aufgenommen worden ist, die eine derartige Behandlung des schon im Gorgias angeregten Themas ermöglichte. Gerade in neuester Zeit ist nun aber darauf aufmerksam gemacht worden, dass mit dem »Phädros« auch die Ansichten Platos über das Böse eine von der Sokratik verschiedene Gestalt erhalten, cfr. Wildauer »Platons Lehre vom Willen« p. 204 bis 213, L. Schmidt »Die Ethik der a. Griechen« I p. 276 ff.

III. Die Definition der Gerechtigkeit als einer auf psychischen Qualitäten beruhenden socialen Tugend und die Mängel und Schwierigkeiten der Definition.

Das Werturteil sollte also über eine als psychische Qualität nachgewiesene δικαιοσύνη ausgesagt werden.

Derselbe Umstand aber, welcher gerade die δικαιοσύνη mehr als andere Tugenden geeignet macht, den Gegensatz zwischen den äußeren Werken und der innern Gesinnung zu illustriren, macht es auch besonders schwierig die δικαιοσύνη als eine psychische Qualität zu beschreiben — die δικαιοσύνη ist nämlich eine sociale Tugend, sie kann, wenn anders der Name nicht ganz willkürlich gewählt wird, am Individuum nur so aufgezeigt werden, dass man das Individuum in seinem Verhältnisse zu der übrigen Gesellschaft betrachtet. Dieses Verhältnis lässt sich aber am besten bestimmen und erkennen durch die Art und Weise, wie es sich darstellt in den Handlungen des Einzelnen. Demgemäß unterscheidet man gerechte und ungerechte Handlungen, man unterscheidet auch die gerechte Handlung von der ihr zu Grunde liegenden Gesinnung, der psychischen Qualität.

Damit ist der Weg angedeutet, auf dem allein die δικαιοσύνη gefunden werden kann. Man hat zu bestimmen, welche äußern Handlungen als Darstellung der δικαιοσύνη zu betrachten sind, eine Bestimmung, die ihrerseits von der Auffassung des Wesens der Gesellschaft bedingt ist. Von diesen äußern Handlungen darf man alsdann einen Rückschluss machen auf die psychische Qualität, welche die Handlungen bedingt, und kann dann diese psychische Qualität, welche sich zu den gerechten Handlungen verhält, wie Ursache zur Folge, als die δύναμις, die Anlage zu gerechten Handlungen, als δικαιοσύνη bezeichnen.

Dieser Weg erschien aber Plato offenbar zu complicirt, nicht exact genug und doch wieder nicht so gut verwertbar für den von ihm strenge durchgeführten Parallelismus zwischen dem Organismus der Gesellschaft und dem Einzelnen.

Nicht exact genug war für Plato dieser Weg, weil Plato nicht den Namen δικαιοσύνη bloß daraufhin auf eine

psychische Qualität angewendet wissen wollte, weil diese zu jenen Handlungen, zu welchen der Einzelne der Gesellschaft gegenüber verpflichtet ist, im Verhältnisse der Ursache zur Folge steht. Es half sich Plato damit, dass er das Verhältnis von Ursache und Folge umsetzte in das der mathematischen Homologie. Die Folge — die äußern Handlungen, zu denen der Einzelne der Gesellschaft gegenüber verpflichtet ist, musste selbst Inhalt eines psychischen Organismus werden, nämlich, da für den classischen Hellenen eine andere organisirte Gesellschaft nicht denkbar ist, Inhalt des psychischen Organismus, *πόλις*, unter dem Namen *δικαιοσύνη πόλεως*. So wurde der Einzelne Element einer großen Seele. Die Ursache — die erst die Seele des Einzelnen zu jenen äußern Handlungen geschickt resp. geneigt macht und daher die eigentliche, wahre, als psychische Qualität bestimmte *δικαιοσύνη* sein soll, wird als *δικαιοσύνη ἀνδρός* nach Analogie der *δικαιοσύνη πόλεως* bestimmt. Voraussetzung dieses Analogieschlusses ist, dass zwischen dem Organismus der Stadt und dem der Einzelseele bloß eine quantitative Verschiedenheit hersche, so dass geradezu die Möglichkeit der Uebertragung der Definition von der *δικαιοσύνη πόλεως* auf die *δικαιοσύνη ἀνδρός* eine mathematisch sichere Probe für die Richtigkeit der Definition sein soll. Daher denn die Richtigkeit der ganzen Untersuchung schließlich davon abhängig ist, dass in der Einzelseele eine ähnliche Beziehung zwischen dem Ganzen und seinen Elementen hersche wie in der *πόλις*, resp. dass eine Seelenteilung möglich sei, denn auf jene Beziehung zwischen Gesamtheit und Elementen ging die Definition der *δικαιοσύνη πόλεως*.[1] Die vorausgesetzte

[1] Die ganze Untersuchung geht von der Voraussetzung aus, dass die *δικαιοσύνη πόλεως* um ein bedeutendes größer sei (*πλείων*) als die *δικαιοσύνη ἀνδρός*, dass man daher besser thue zuerst die *δικαιοσύνη πόλεως* und dann erst die *δικαιοσύνη ἀνδρός* aufzusucheu. Siehe zu Beginn der positiven Entwicklungen II 368 C. ff. Ist die *δικαιοσύνη πόλεως* einmal gefunden, so wird geradezu ihre Richtigkeit davon abhängig, dass sich für die *δικαιοσύνη ἀνδρός* ein ähnliches Resultat ergebe. IV 434 E. *ὃ οὖν ἡμῖν ἐκεῖ ἐφάνη, ἐπαναφέρωμεν εἰς τὸν ἕνα. κἂν μὲν ὁμολογῆται, καλῶς ἕξει, ἐὰν δέ τι ἄλλο ἐν τῷ ἑνὶ ἐμφαίνηται, πάλιν*

mathematisch exacte Analogie, welche berechtigen soll, die Definition der *δικαιοσύνη πόλεως* direct auf die Einzelseele zu übertragen, wird also mit gar nichts bewiesen als mit dem Nachweis einer der ständischen Gliederung in der *πόλις* entsprechenden Gliederung in der Einzelseele. Man darf daher von diesem Parallelismus wol sagen: »Der Parallelismus zwischen der Staatsgemeinde und dem Individuum ist an sich ein schätzbarer, vielleicht aber doch mehr poetischer als philosophischer Gedanke. Nimmer aber durfte doch die im Allgemeinen zugestandene Aehnlichkeit der beiden Organismen benutzt werden, um daraus für zwei »homologe« Glieder untereinander Schlüsse zu ziehen; ohne dass zuvor eine denknotwendige Verbindung zwischen dem einen und dem andern Gliede nachgewiesen, und dadurch jene Homologie als eine mathematisch exacte, zu Folgerungen berechtigende hergestellt war.« (Schultess, Plat. Forschungen p. 27.)

Wenn also Plato den Namen *δικαιοσύνη* nicht auf die Weise auf eine psychische Qualität übertragen wissen wollte, dass er diese Qualität zur psychischen Voraussetzung der

---

ἐπανιόντες ἐπὶ τὴν πόλιν βασανιοῦμεν. Nun soll aber niemand glauben, dass wirklich die *δικαιοσύνη ἀνδρός* selbstständig aufgesucht werde, wie diese Worte zu versprechen scheinen. Vielmehr wird, wie ich oben angegeben habe, die Probe auf die Richtigkeit der Definition nur in dem Sinne verstanden, dass sich innerhalb der Einzelseele eine ähnliche Gliederung nachweisen lassen müsse, wie dieselbe in der *πόλις* nachgewiesen und dort zur Grundlage der Definition gemacht worden ist. IV 435 B. *καὶ τὸν ἕνα ἄρα, ὦ φίλε, οὕτως ἀξιώσομεν, τὰ αὐτὰ ταῦτα εἴδη ἐν τῇ αὑτοῦ ψυχῇ ἔχοντα, διὰ τὰ αὐτὰ πάθη ἐκείνοις τῶν αὐτῶν ὀνομάτων ἀξιοῦσθαι τῇ πόλει.*

An jener merkwürdigen Stelle des vierten Buches, wo Plato, wie wir noch zeigen werden, seine eigene Definition der *δικαιοσύνη ἀνδρός* desavouirt, und daher auch die Analogie von *δικαιοσύνη ἀνδρός* und *δικαιοσύνη πόλεως* aufgibt, da nennt er selbst 443 B. letztere bloß eine *ἀρχή* der erstern. Jetzt erfahren wir, dass es nicht wissenschaftliche Sicherheit war, welche die Voraussetzungen eingab, von denen die positiven Entwicklungen ausgingen, cf. 443 B. *τέλεον ἄρα ἡμῖν τὸ ἐνύπνιον ἀποτετέλεσται, ὃ ἔφαμεν ὑποπτεῦσαι, ὡς εὐθὺς ἀρχόμενοι τῆς πόλεως οἰκίζειν κατὰ θεόν τινα εἰς ἀρχήν τε καὶ τύπον τινὰ τῆς δικαιοσύνης κινδυνεύομεν ἐμβεβηκέναι.*

nach dem Begriffe der Gesellschaft bestimmten gerechten Handlungen machen wollte, sondern den Weg einschlug, dass er sich die Gesellschaft selbst als eine große Seele dachte, von der jedes Glied der Gesellschaft ein Abbild im Kleinen ist, so hat er offenbar den Namen δικαιοσύνη auf eine mathematisch exacte Weise auf Qualitäten der Einzelseele zurückführen wollen. In Wahrheit hat sich aber diese Mathematik als fadenscheiniger Analogieschluss erwiesen. Während wir keineswegs vergessen wollen, dass die Personification der Gesellschaft wie die Spiegelung des Einzelnen im Allgemeinen und des Allgemeinen im Einzelnen von großer Poesie, Wahrheit und Schönheit ist, welche Eigenschaften sich namentlich dort geltend machen, wo Plato lediglich als intuitiver Dichter frei von allen Schranken mathematisch sein sollender Homologie schildern kann, so müssen wir nun doch darauf aufmerksam machen, dass die psychologische Bedeutung der auf Grund jener Analogie gewonnenen δικαιοσύνη ἀνδρός eine sehr geringe ist. Diese δικαιοσύνη ἀνδρός ist geradezu unfähig zu leisten, was sie leisten sollte. Sie ist nämlich unfähig jene äußern Handlungen zu schaffen, welche doch die δικαιοσύνη πόλεως von dem Einzelnen verlangt, und in deren Erzeugung ja das Wesen der psychischen Qualität liegen sollte, welche als die eigentliche und wahre δικαιοσύνη zu benennen ist. Es ist dies auch natürlich. Diese wahre δικαιοσύνη, die wir fortan als solche von der δικαιοσύνη ἀνδρός unterscheiden wollen, stand zu jenen äußern Handlungen im Verhältnisse von Ursache zur Folge. Plato wollte aber den Namen δικαιοσύνη nicht von einer Folge auf die Ursache übertragen, er bediente sich einer mathematischen Analogie; der Erfolg war, dass die lebendige Ursache, als welche sich die wahre δικαιοσύνη darstellen sollte, in dem Geschöpfe der Mathematik, der δικαιοσύνη ἀνδρός, eine tote Analogie bleibt.

Dieses Sachverhältnis hat die Gelehrten bis auf den heutigen Tag getäuscht. Die Täuschung war um so leichter, als eben Plato selbst an einzelnen Stellen statt der leblosen δικαιοσύνη ἀνδρός vielmehr die lebendige, wahre δικαιοσύνη

zeichnet. Eine sehr große Verwirrung hat auch der Umstand angerichtet, dass die δικαιοσύνη ἀνδρός im Gegensatze zur wahren δικαιοσύνη der σωφροσύνη in das Handwerk pfuscht. Ich bitte daher den Leser, mir gütigst auf den folgenden Kreuz- und Quergängen zu folgen.[1]

Wir haben bereits bemerkt, dass jede Bestimmung der dem Einzelnen innewohnenden δικαιοσύνη auszugehen hat von den äußern Handlungen, durch welche sich diese δικαιοσύνη darstellt, ferner, dass die Bestimmung dieser Handlungen wiederum abhängig ist von der Auffassung des Wesens der Gesellschaft. Dieser Gang ist deswegen notwendig, weil es in dem Begriffe der δικαιοσύνη liegt ein

---

[1] Die ganze Frage, die wir hier behandeln, hat neuerdings angeregt Hirzel im achten Bande des Hermes p. 379 ff. Ueberraschend war es namentlich, dass Hirzel zeigen konnte, wie gerade diejenigen Autoritäten, bei denen man mit Recht gewohnt ist, über alle solche Fragen Rat zu holen, Zeller und Ueberweg, eine Erklärung von der σωφροσύνη geben, welche der genauen Angabe Platos widerspricht. Plato setzt das Wesen der σωφροσύνη darein, dass sie im Gegensatze zur σοφία und ἀνδρεία eine ξυμφωνία, ἁρμονία, κόσμος ist, cfr. 430 E. Ausdrücklich heißt es 431 E. ὅτι οὐχ' ὥσπερ ἡ ἀνδρία καὶ ἡ σοφία ἐν μέρει τινὶ ἑκατέρα ἐνοῦσα ἡ μὲν σοφήν, ἡ δὲ ἀνδρείαν τὴν πόλιν παρείχετο, οὐχ οὕτω ποιεῖ αὕτη, ἀλλὰ δι' ὅλης ἀτεχνῶς τέταται κτέ. Zeller und Ueberweg machen dem entgegen die σωφροσύνη zu einer Tugend des dritten Seelenteiles, wozu auch veranlasste der Umstand, dass gerade dieser Seelenteil sonst keine Specialtugend hat. Allein schon Schleiermacher hat diesen Mangel des dritten Seelenteiles ausdrücklich festgestellt l. l. p. 18—19.

Ich komme auf die Sache zurück, weil, wie mir scheint, Wildauer die eben citirte Stelle der Republik übersehen hat, wenn er in »Platons Lehre vom Willen« die drei Tugenden also gruppirt: p. 202 »dass die Weisheit in Einem Seelenteile ihren Sitz hat, die Stärke (als Individualtugend) ein Verhältnis des mittleren Seelenteils zum höchsten, die Besonnenheit endlich ein ebensolches Verhältnis aller drei Teile bedeutet.« Jedermann sieht, dass hier ἀνδρεία und σωφροσύνη ein charakteristisches Moment gemeinsam haben, Verhältnisse von Seelenteilen zu bezeichnen, während die σοφία allein Einem Seelenteile angehören soll. Allein Rep. 431 E. ist vielmehr die ἀνδρεία so gut wie die σοφία als Tugend Eines Seelenteiles bezeichnet und beiden in der Hinsicht die σωφροσύνη gegenübergestellt.

Dagegen hat Wildauer mit Recht Hirzels Darstellung der δικαιοσύνη verworfen l. l. p. 203.

Verhältnis zu bezeichnen zwischen dem Einzelnen und der Gesellschaft. Wenn daher Plato die δικαιοσύνη ἀνδρός auf dem Wege der Analogie bestimmen wollte, so musste er gleich von Anfang an die Gesellschaft, auf deren Wesen die Bestimmung der äußern Handlungen basirt, zu einem psychischen Organismus machen und sich den Anschein geben, als sei die Aufsuchung jener äußern Handlungen nichts als die Aufsuchung der δικαιοσύνη πόλεως. Von dieser Voraussetzung gehen auch die positiven Entwicklungen II 368 C. ff. aus.[1]

---

[1] Es ist nämlich lediglich ein stilistischer Kunstgriff, wenn Plato erklärt, die δικαιοσύνη werde deswegen besser in der πόλις als im ἀνήρ aufgesucht, weil sie dort eine πλείων sei. Vielmehr kommt es ganz auf den Charakter der einzelnen Tugenden an, ob man bei ihrer Bestimmung leichter von ihrer Darstellung im gesellschaftlichen Leben oder von ihrer psychischen Qualität ausgeht. Das sehen wir gleich bei der σωφροσύνη. Plato muss, da er bei der δικαιοσύνη von der πόλις ausgeht, notgedrungen bei den übrigen Tugenden den gleichen Gang nehmen. Allein bei der σωφροσύνη gelingt es ihm einfach nicht diese Tugend zu bestimmen an der πόλις. Freilich lässt uns Plato nichts merken. Wir haben 431 E. die Definition der δικαιοσύνη πόλεως, die Uebertragung dieser Definition auf den ἀνήρ aber erst 442 C. Sehen wir aber zu, wie die σωφροσύνη πόλεως bestimmt wird, so finden wir, dass Plato sich zuerst bei der Einzelseele über den Sinn des κρείττονα αὑτοῦ εἶναι orientirt hat, nämlich von 430 E. bis 431 B., wie es denn erst an letzterer Stelle heißt: ἀπόβλεπε, τοίνυν, ἦν δ' ἐγώ, πρὸς τὴν νέαν ἡμῖν πόλιν κτἑ. Eine ähnliche Erscheinung zeigt sich in den Nomoi. Dort wird das κρείττονα εἶναι ἑαυτοῦ als Tugend der Einzelseele erläutert I 645 A., einer Stelle, die von Ivo Bruns »Platos Gesetze vor und nach der Herausgabe durch Philippos von Opus« dem Herausgeber zugeschrieben worden ist, aber für den Zusammenhang durchaus notwendig ist. Nun aber sollte dieses κρείττονα εἶναι ἑαυτῆς an der πόλις schon I 626 E. erläutert werden, also ohne dass die Analyse der Einzelseele vorangegangen wäre. Plato weiß sich auf eine sehr eigentümliche Weise zu helfen. Er stützt sich auf die conservative Gesinnung des Kreters. Dieser ist nämlich gleich bereit zu behaupten, eine Stadt sei κρείττων αὑτῆς, wenn die Herren Aristokraten (ἀμείνονες) den Pöbel (τὸ πλῆθος καὶ τοὺς χείρους) in ihrer Gewalt haben. Plato bringt nun eine kleine Correctur an, welche er mit den Worten einführt τὸ μὲν τοίνυν, εἴ ποτ' ἐστί που τὸ χεῖρον κρεῖττον τοῦ ἀμείνονος, ἐάσωμεν. Er setzt statt der Herren Aristokraten die δίκαιοι ein, eine

Plato sucht das Wesen der Gesellschaft, indem er mit dem physischen Ausgangspunkte derselben beginnt, und von da aus zur Idee der Gesellschaft emporsteigt. Die *δικαιοσύνη* als die sociale Tugend ist ihm hierbei die Tugend, durch welche allein die Gesellschaft ihrem Zwecke und Ziele entgegengeführt wird.

Plato findet den physischen Ausgangspunkt des socialen Lebens in der mangelnden Autarkie des Einzelnen II 369 A. *γίγνεται τοίνυν, ἦν δ' ἐγώ, πόλις ὡς ἐγῷμαι, ἐπειδὴ τυγχάνει ἡμῶν ἕκαστος οὐκ αὐτάρκης ἀλλὰ πολλῶν ἐνδεής.* Damit zusammen hängt die differente Anlage der Individuen 370 B. *ἡμῶν φύεται ἕκαστος οὐ πάνυ ὅμοιος ἑκάστῳ ἀλλὰ διαφέρων τὴν φύσιν.* Beide Umstände ermöglichen es, dass die mangelnde Autarkie des Einzelnen für einen jeden zum Segen wird, denn auf diesen Umständen beruht die Arbeitsteilung. Von der Arbeitsteilung aber sagt Plato 370 C. *πλείω τε ἕκαστα γίγνεται καὶ κάλλιστα καὶ ῥᾷον, ὅταν εἷς ἓν κατὰ φύσιν πράττῃ.* Vermittelst der Ausgleichung der Producte wird also jeder Einzelne besser seine Bedürfnisse befriedigen können, als wenn er von Natur *αὐτάρκης* wäre. Wenn so der Einzelne ohne die Gesellschaft nicht existiren könnte, durch dieselbe und mit derselben sich selbst entwickelt, so ist es eben seine Pflicht und sein wohlverstandenes Interesse seinerseits durch Uebernahme einer Arbeit die Idee der Gesellschaft zu erfüllen (III 406 C. *πᾶσι τοῖς εὐνομουμένοις ἔργον τι ἑκάστῳ ἐν τῇ πόλει προστέτακται, ὃ ἀναγκαῖον ἐργάζεσθαι*), und, da nach Plato die Idee der Gesellschaft durch eine der Differenzirung der Individuen entsprechende Arbeit erfüllt wird, so muss diese Arbeit auch genau der *φύσις* des Einzelnen entsprechen. Cfr. 433 A. *ὅτι ἕνα ἕκαστον ἓν δέοι ἐπιτηδεύειν τῶν περὶ τὴν πόλιν, εἰς ὃ αὐτοῦ ἡ φύσις ἐπιτηδειοτάτη πεφυκυῖα εἴη.* 453 E. *ὡμολογοῦμεν γὰρ δὴ*

Umänderung, welche eben erst durch die Analyse der Einzelseele I 645 A. und die darauf basirende Uebertragung psychischer Erscheinungen auf die *πόλις* recht klar wird. Wenigstens für den Dorier hat die Correctur Platos einstweilen noch etwas Befremdendes: *καὶ μάλα ἄτοπον, ὦ ξένε, τὸ νῦν λεγόμενον.*

ἄλλην φύσιν ἄλλο δεῖν ἐπιτηδεύειν. Es ist somit nach Plato die Ausübung einer Berufsarbeit einerseits Erfüllung der Idee des Individualorganismus wie anderseits der Beitrag, den das Individuum an der Erfüllung der Idee des Gesammtorganismus leistet. Dieser Beitrag wird, insofern das Individuum das leisten soll, was ihm angemessen ist, bezeichnet mit *τὸ αὑτοῦ πράττειν,* insofern es sich von Allem enthalten soll, was ihm nicht angemessen ist, mit *μὴ πολυπραγμονεῖν.* Cfr. 433 D. *ὅτι τὸ αὑτοῦ ἕκαστος εἷς ὢν ἔπραττε καὶ οὐκ ἐπολυπραγμόνει.* Dass dieser Beitrag, der als *τὸ αὑτοῦ πράττειν* bezeichnet wird, zunächst in der Berufsarbeit, und insofern er als *μὴ πολυπραγμονεῖν* bezeichnet wird, in der Beschränkung auf die Berufsarbeit besteht, zeigt IV 442 B. *τὸν μὲν σκυτοτομικὸν φύσει ὀρθῶς ἔχειν σκυτοτομεῖν καὶ ἄλλο μηδὲν πράττειν τὸν δὲ τεκτονικὸν τεκταίνεσθαι.* Indess vergisst Plato nicht uns darauf aufmerksam zu machen, dass diese Anforderung bezüglich der gerechten Handlungsweise doch wieder nur eine Vertiefung der gewöhnlichen, juristischen Bedeutung ist, welche Kephalos I 331 C. im Auge gehabt hatte, cfr. 442 E. 443 E. So hat also Plato die äußern Handlungen bestimmt, welche seiner ethischen Theorie gemäß die Darstellung einer psychischen Qualität sein sollen.

Wie gesagt, gibt sich aber Plato den Anschein, als sei die Aufsuchung dieser äußern Handlungen der innerlichen *δικαιοσύνη* des Einzelnen nichts als die Aufsuchung der *δικαιοσύνη πόλεως.*

Dadurch, dass jeder Einzelne einen ihm angemessenen Beruf verrichtet, entsteht eben ein organisches Ganze, die *πόλις*, mit drei Berufsclassen. Die *δικαιοσύνη πόλεως* besteht also ebenfalls in der Forderung, das jeder Einzelne seinen Beruf erfülle, weiterhin, dass keiner sich in den Beruf eines andern mische. Das Hauptgewicht fällt aber naturgemäß darauf, dass jeder Stand als solcher seine Pflicht tue. 421 C. *ὅπως ὅτι ἄριστοι δημιουργοὶ τοῦ ἑαυτῶν ἔργου ἔσονται.* Ebenso ist es viel wichtiger, dass der Angehörige eines Standes nicht in den andern Stand hinübergreife als

dass er etwa in eine ihm fremde Berufssphäre seines eigenen Standes eingreife, denn dieses soll nach 434 A. kein großes Unglück sein: *ἀλλ' ὅταν γε οἶμαι δημιουργὸς ὢν ἤ τις ἄλλος χρηματιστὴς φύσει, ἔπειτα ἐπαιρόμενος ἢ πλούτῳ ἢ πλήθει ἢ ἰσχύϊ ἢ ἄλλῳ τῳ τοιούτῳ εἰς τὸ τοῦ πολεμικοῦ εἶδος ἐπιχειρῇ ἰέναι κτέ . . . τό τε οἶμαι καὶ σοὶ δοκεῖν ταύτην τὴν τούτων μεταβολὴν καὶ πολυπραγμοσύνην ὄλεθρον εἶναι τῇ πόλει* (434 A.) Indess wird die *δικαιοσύνη πόλεως* nicht nur als Summe der Berufstätigkeiten (gerechten Handlungen) der Einzelnen (Stände) gedacht, sondern auch als reale Kraft, welche ihrerseits dafür sorgt, dass jeder Einzelne die ihm angemessene Arbeit verrichtet. Es ist dies auch wieder als eine Vertiefung der gewöhnlichen juristischen Bedeutung der Sorge für Gerechtigkeit seitens einer Stadt gedacht. Es ist nämlich eine Folge der richtigen Arbeitsverteilung, dass dem ersten Stande zukommt *τὰς δίκας δικάζειν* 433 E. Anscheinend nun haben diese *δικασταί* die Aufgabe gewöhnlicher Richter *ἢ ἄλλου οὑτινοσοῦν μᾶλλον ἐφιέμενοι δικάσουσιν ἢ τούτου, ὅπως ἂν ἕκαστοι μήτ' ἔχωσι τὰ ἀλλότρια μήτε τῶν αὑτῶν στέρωνται.* Damit ist aber nichts anders gemeint als die gerechte Berufsverteilung: *καὶ ταύτῃ ἄρα ἡ τοῦ οἰκείου τε καὶ ἑαυτοῦ ἕξις τε καὶ πρᾶξις δικαιοσύνη ἂν ὁμολογοῖτο* 434 C. *χρηματιστικοῦ, ἐπικουρικοῦ, φυλακικοῦ γένους οἰκειοπραγία ἑκάστου τούτων τὸ ἑαυτοῦ πράττοντος ἐν πόλει, . . . δικαιοσύνη τ' ἂν εἴη καὶ τὴν πόλιν δικαίαν παρέχοι.*[1]

[1] Ich habe zu verschiedenen Malen darauf aufmerksam gemacht, dass Plato seine Auffassung der *δικαιοσύνη* in Beziehung zu bringen sucht mit der gewöhnlichen juristischen Bedeutung des Wortes oder mit der populär privatrechtlichen Bedeutung. Seine Auffassung ist eine Vertiefung dieser Bedeutungen, schließt also dieselben mit ein. Wenn er also dieser seiner Auffassung der *δικαιοσύνη* das Merkmal *ἔχειν οἰκεῖα* gibt, so ist, selbst wenn man das *ἔχειν οἰκεῖα* im privatrechtlichen Sinne versteht, kein neues Begriffselement als Merkmal der *δικαιοσύνη* hinzugekommen, dieses Merkmal bedarf daher auch keiner besondern Erläuterung und keiner bessern Begründung »als es der überkommene Text erraten lässt.« Ebensowenig kann daher das Hineinziehen der juristischen Bedeutung Plato den Ruhm schmälern »ein Ordnungsprincip der Gesellschaft sicher erkannt und reinlich abgegrenzt zu haben« (Krohn l. l. 49). Wenn wir genau zusehen, ist aber

Hiermit hätten wir erkannt, wie Plato es fertig bringt die *δικαιοσύνη πόλεως* zu bestimmen, womit er zugleich die äußern Handlungen bestimmt hat, durch welche sich die *δικαιοσύνη* des Einzelnen kundgeben soll.

---

das *ἔχειν οἰκεῖα* nicht bloß im privatrechtlichen Sinne, sondern im Sinne der platonischen Auffassung der *δικαιοσύνη* zu verstehen, und mit dem *τὸ αὑτοῦ πράττειν* völlig identisch. Es zeigt uns also recht deutlich, dass das *τὸ αὑτοῦ πράττειν* eben eine Vertiefung der gewöhnlichen Auffassung der *δικαιοσύνη* sein soll. Uebrigens sagt ja Plato selbst 433 B., dass dieselbe Definition von der *δικαιοσύνη* schon durch viele andere gegeben worden sei.

Nun haben wir allerdings Nachricht davon, dass dieselbe Definition gegeben worden ist, aber nicht von der *δικαιοσύνη* sondern von der *σωφροσύνη*, und zwar von Kritias. Man sehe den Charmides von 161 B. ab. Allein *δικαιοσύνη* und *σωφροσύνη* werden häufig zusammengebraucht (einige Stellen gibt auch Steger l. l. II 44) — wir werden bald sehen, dass ihr gegenseitiges Verhältnis eine der schwierigsten Fragen der platonischen Tugendlehre ist. Ich glaube nun, dass die platonische Definition *τὸ αὑτοῦ πράττειν, οἰκεῖα ἔχειν* u. ä. in einer prägnanten Bedeutung gegeben ist, in ausgesprochenem Gegensatze zur Definition des Kritias, welche mit der platonischen bloß den Wortlaut gemeinsam hat, denn Kritias meinte mit dem *τὸ αὑτοῦ πράττειν* nichts als den gemeinsten Egoismus. Er kennt keine andern *ἔργα,* als solche, welche ein egoistisches Interesse erreichen. Diese Definition von *ἔργον* schiebt er sogar Hesiod unter: 163 C. *φάναι δέ γε χρὴ καὶ οἰκεῖα μόνα τὰ τοιαῦτα ἡγεῖσθαι αὐτὸν, τὰ δὲ βλαβερὰ πάντα ἀλλότρια.* Dieser Definition von *ἔργον* und *οἰκεῖον — ἀλλότριον* gegenüber kann Plato vermöge der Verinnerlichung seiner Tugendlehre eine andere gegenüberstellen, wonach die Begriffe *οἰκεῖον — ἀλλότριον* eine ganz andere Bedeutung erhalten. Uebrigens spielen diese Begriffe auch in der antisocialen Theorie des Thrasymachos eine Rolle. Insoweit nämlich seine angebliche Definition, die indess, wie Legg. IV 714 B. ff. zeigen, nicht eine eigentliche Definition sondern vielmehr eine Angabe über die Entstehung des positiven Rechtes sein soll, ein aus dieser Entstehungsweise abgeleitetes Werturteil ist, ist der Sinn der Worte *τὸ δίκαιον τὸ τοῦ κρείττονος ξυμφέρον* nach 343 C. *ἡ μὲν δικαιοσύνη καὶ τὸ δίκαιον ἀλλότριον ἀγαθὸν τῷ ὄντι, τοῦ κρείττονός τε καὶ ἄρχοντος ξυμφέρον, οἰκεία δὲ τοῦ πειθομένου τε καὶ ὑπηρετοῦντος βλάβη* 344 C. *τὸ δ' ἄδικον ἑαυτῷ λυσιτελοῦν τε καὶ ξυμφέρον.* Der Kampf Platos für die Moral erscheint somit auch in der Form eines Nachweises, dass der Egoismus (*οἰκειοπραγία*), insofern er die wahren Güter und Interessen verfolgt, die Moral nicht ausschließt, sondern geradezu verlangt. Mit diesem Nachweise Hand in

Wir hätten uns jetzt zu fragen, wie Plato nunmehr dem Postulate genügt nachzuweisen, dass die *δικαιοσύνη* in letzter Linie eine psychische Qualität sei. Wir haben bereits erwähnt, dass Plato diese Qualität als ein Analogon der *δικαιοσύνη πόλεως* bestimmt und als *δικαιοσύνη ἀνδρός* bezeichnet. Wir haben aber auch zugleich bemerkt, dass diese *δικαιοσύνη ἀνδρός* unfähig ist jene äußern Handlungen zu veranlassen, deren psychische Voraussetzung sie sein soll, dass somit auch diese *δικαιοσύνη ἀνδρός* mit der *δικαιοσύνη πόλεως* unvereinbar ist.

Wie die *δικαιοσύνη πόλεως* darin besteht, dass jeder Stand sein Werk verrichtet, so soll die *δικαιοσύνη ἀνδρός* darin bestehen, dass ein jeder Seelenteil seine Aufgabe erfüllt. Cfr. 442 D. *ὅτου ἂν τὰ αὑτοῦ ἕκαστον τῶν ἐν αὐτῷ πράττῃ, οὗτος δίκαιός τε ἔσται καὶ τὰ αὑτοῦ πράττων.* Wie aber, fragen wir uns, soll auf diese Weise sich die Mannigfaltigkeit der Berufsarten erklären? Denn diese Mannigfaltigkeit der Berufsarten kann doch nur dann auf eine psychische Qualität zurückgeführt werden, wenn auch diese psychische Qualität verschieden ist bei den Einzelnen. Wie lässt sich überhaupt aus der gesonderten Tätigkeit der drei Seelenteile die éine Berufstätigkeit erklären? In der *πόλις* ergibt sich doch aus der gesonderten Tätigkeit der drei Stände keine einheitliche Berufstätigkeit nach außen hin, welche die *πόλις* als Element in einen noch größern Organismus einreihen würde, sondern wir haben in der *πόλις* drei Berufsclassen neben einander. In der Seele soll aber die gesonderte Tätigkeit der drei Teile eine einheitliche Berufstätigkeit nach außen hin ergeben. Die *δικαιοσύνη πόλεως* ist in Wahrheit nichts anderes als die *δικαιοσύνη* ihrer Glieder, d. h. die Summe der Berufstätigkeiten ihrer Glieder, und mit vollem Rechte kann man daher bei der *πόλις* mit Hirzel p. 405 sagen, dass der Gesammtzustand nur übertragener Weise gerecht genannt werden darf. Halten wir beim *ἀνήρ* an der Analogie fest, so ist auch hier mit Hirzel

Hand geht die Umbildung des Begriffes *φύσις*, in Opposition zu dem II 358 E. ff. entwickelten sophistischen Naturalismus.

die Gerechtigkeit die »Tugend der einzelnen Teile« (p. 398), so darf auch hier der Gesammtzustand nur »übertragener Weise« gerecht genannt werden, wie von der *δικαιοσύνη* der einzelnen Teile ausdrücklich die Rede ist Rep. IX 586 E. *τῷ φιλοσόφῳ ἄρα ἑπομένης ἁπάσης τῆς ψυχῆς καὶ μὴ στασιαζούσης ἑκάστῳ τῷ μέρει ὑπάρχει εἴς τε τἆλλα τὰ ἑαυτοῦ πράττειν καὶ δικαίῳ εἶναι καὶ δὴ καὶ τὰς ἡδονὰς τὰς ἑαυτοῦ ἕκαστον καὶ τὰς βελτίστας καὶ εἰς τὸ δυνατὸν τὰς ἀληθεστάτας καρπεῦσθαι.* Allein fraglich bleibt nur, wie denn die Gerechtigkeit der einzelnen Teile sich als reale Kraft so vereinige, dass sie sich als einheitliche Berufstätigkeit äußert. Höchstens beim Philosophen, also beim obersten Stande, ist die so beschriebene *δικαιοσύνη ἀνδρός* fähig sich als einheitliche Berufstätigkeit zu äußern. Denn bei ihm besteht das *τὸ αὑτοῦ πράττειν* nach außen hin in der Tätigkeit, welche durch die Herrschaft des obersten Seelenteiles ermöglicht wird. (Von dem Philosophen ist daher auch Rep. IX 586 E. ausgesagt.) Gerade deswegen besteht aber auch bei dem Philosophen kein rechter Unterschied mehr zwischen *σωφροσύνη* und *δικαιοσύνη*.[1]

Die platonische *δικαιοσύνη ἀνδρός* erfüllt also nicht die Aufgabe — die psychische Voraussetzung der *δικαιοσύνη πόλεως*, d. h. der einheitlichen Berufstätigkeit des Individuums zu sein.

Wir haben indess im vierten Buche selbst Stellen, welche von der »wahren« *δικαιοσύνη* sprechen, und diese »wahre« *δικαιοσύνη* so bezeichnen, dass sie als die psychische Voraussetzung der Berufstätigkeit erscheint. Dieser »wahren«

[1] Wildauers Opposition gegen Hirzel l. l. p. 203 ist, insofern Wildauer darauf aufmerksam macht, dass die *δικαιοσύνη* eine einheitliche, reale, psychische Kraft der Gesammtseele sein müsse, vom gleichen Gedanken getragen wie die meinige. Ich stimme dagegen Hirzel bei, dass die platonische *δικαιοσύνη ἀνδρός* eben nicht eine solche einheitliche, reale, psychische Kraft ist. Die Vereinigung der *δικαιοσύνη ἀνδρός*, als Tugend der Teile mit jener einheitlichen Kraft bei Wildauer ist unklar. Ebenso der Unterschied zwischen der durch die ganze Seele ausgebreiteten *σωφροσύνη* und der durch die ganze Seele ausgebreitet sein sollenden *δικαιοσύνη*.

δικαιοσύνῃ gegenüber wird die *δικαιοσύνη πόλεως* (die Berufstätigkeit) als eine *ἀρχή*, ein *τύπος* bezeichnet. Durch einen glücklichen Zufall habe man mit letzterer angefangen die wahre *δικαιοσύνη* aufzusuchen. Ihr ganzer Nutzen bestehe aber darin, dass sie ein *εἴδωλον* sei (*δι' ὃ καὶ ὠφελεῖ*) 443 C. Ein *εἴδωλον* der *δικαιοσύνη* ist es also: *τὸ τὸν μὲν σκυτοτομικὸν φύσει ὀρθῶς ἔχειν σκυτοτομεῖν καὶ ἄλλο μηδὲν πράττειν τὸν δὲ τεκτονικὸν τεκταίνεσθαι.*

Was ist aber die wahre *δικαιοσύνη?* Die Schilderung derselben beginnt mit *τὸ δέ γε ἀληθές κτέ.* Diese Schilderung besagt, dass die wahre *δικαιοσύνη* nicht *περὶ τὴν ἔξω πρᾶξιν τῶν αὑτοῦ* sich beziehe *ἀλλὰ περὶ τὴν ἐντὸς ὡς ἀληθῶς περὶ ἑαυτὸν καὶ τὰ ἑαυτοῦ.* Sie besteht in einem in den nunmehr folgenden Worten geschilderten psychischen Zustand, der aber zu den äußern Handlungen im Verhältnisse der Voraussetzung zur Folge steht. Daher folgt auf die Schilderung des psychischen Zustandes: *οὕτω δὴ πράττειν ἤδη κτέ.* Wie wird der psychische Zustand geschildert? Er wird allerdings mit Prädicaten geschildert, die uns aus der Definition der *δικαιοσύνη ἀνδρός* bekannt sind, aber weit mehr noch wird er mit Prädicaten geschildert, welche der *σωφροσύνῃ* eignen. *ἄρξαντα αὐτὸν αὑτοῦ καὶ κοσμήσαντα καὶ φίλον γενόμενον ἑαυτῷ καὶ ξυναρμόσαντα κτέ. ἕνα γενόμενον ἐκ πολλῶν σώφρονα καὶ ἡρμοσμένον.* So kommt es, dass Schleiermacher, Brandis und Susemihl die *σωφροσύνη* als die psychische Qualität bezeichneten, welche in der *δικαιοσύνη* in Taten ausbricht. Dass aber gerade die *δικαιοσύνη* als inneres Moment gezeichnet werden soll, geht aus unserer ganzen Abhandlung hervor. Hirzel, welcher zuerst in der Beziehung die richtige Interpretation festgestellt hat, glaubte der *σωφροσύνη* die Function zuweisen zu müssen »Wirkung zu sein der Gerechtigkeit als der Tugend der einzelnen Teile«. Allein eben die Wirkung der einzelnen Teile bedarf, ehe sie zur einheitlichen oder wahrhaft tugendhaften wird, einer zusammenfassenden Kraft, welche eben keine andere sein kann als die *σωφροσύνη.*

Zum vollen Verständnis dieser Stelle ziehe ich das neunte

Buch herbei. Dieses gibt uns vor allem eine Aufklärung, wie zwischen Berufstätigkeit und psychischer Qualität ein Wechselverhältnis bestehen kann. Cfr. 581 C. *διὰ ταῦτα καὶ ἀνθρώπων λέγωμεν τὰ πρῶτα τριττὰ γένη εἶναι, φιλόσοφον, φιλόνικον, φιλοκερδές.* Diese Erklärung war nur möglich, indem sich die drei Seelenteile auf einmal in drei Arten des Begehrens (*ἐπιθυμίαι*) verwandelten 581 D. Nun haften zwar alle drei Arten des Begehrens nach 580 D. in jeder Seele, allein: 581 C. *οὐκοῦν, ἦν δ'ἐγώ, ἄρχει ἐν ταῖς ψυχαῖς τῶν μὲν τοῦτο, τῶν δὲ τὸ ἕτερον ἐκείνων, ὁπότερον ἂν τύχῃ.* Der vorherschende Trieb hindert den Besitzer des Triebes an jedem Verständnis für die andern Triebe 581 D. *ὅτε χρηματιστικὸς πρὸς τὸ κερδαίνειν τὴν τοῦ τιμᾶσθαι ἡδονὴν ἢ τὴν τοῦ μανθάνειν οὐδενὸς ἀξίαν φήσει εἶναι, εἰ μὴ εἴ τις αὐτῶν ἀργύριον ποιεῖ.* Diese Verwandlung aller drei Seelenteile in begehrende befreit den untersten Seelenteil von der Schmach allein ein begehrender zu sein. Er allein hatte nämlich ehedem die Etiquette *ἐπιθυμητικόν*. Jetzt wird aber erklärt, dass derselbe nur so heiße: 580 E. *διὰ σφοδρότητα τῶν περὶ τὴν ἐδωδὴν ἐπιθυμιῶν καὶ πόσιν καὶ ἀφροδίσια καὶ ὅσα ἄλλα τούτοις ἀκόλουθα.* Für die Erklärung der verschiedenen Berufsarten ist allerdings, wie wir noch sehen werden, der Name *φιλοχρήματον* geeigneter. Denn, wenn auch Plato diesen Namen damit rechtfertigt *ὅτι διὰ χρημάτων μάλιστα ἀποτελοῦνται αἱ τοιαῦται ἐπιθυμίαι* und hiermit Legg. VIII 831 D. stimmt, so werden wir doch bald sehen, dass der *φιλοχρήματος* nach Plato gerade dadurch, dass er seinen Begierden Einhalt tut, zum brauchbaren Menschen wird. Plato hat eben wie vieles andere, so auch das erkannt, dass für die Masse die Geldliebe, wenn sie richtig geleitet wird, das beste moralische Zuchtmittel bleibt.

Wir haben also im neunten Buche eine sehr gute Erklärung über den Zusammenhang zwischen einheitlicher Berufserfüllung und psychischer Qualität. Nur éines ist uns nicht klar, besonders beim zweiten oder gar beim dritten Stande. Wir wissen nicht, woher die *φιλοχρηματία* und auch die *φιλοτιμία* oder *φιλονικία*, wenn sie wirklich das für sich

Herschende, alle andern Strebungen Unterdrückende ist, überhaupt ihren moralischen Charakter empfängt. Ja selbst beim ersten Stande lässt sich dasselbe einwenden. Denn auch beim Philosophen besteht ein Streit zwischen Lust und Pflicht.[1]

Ganz in Uebereinstimmung mit dem obenerwähnten Passus des vierten Buches glaube ich nunmehr darlegen zu können, dass es die *σωφροσύνη* ist, welche jenen einheitlichen Trieb also regulirt und normirt, dass er zur *δικαιοσύνη* wird, zur gerechten Gesinnung. Durch sie wird der Mensch ein einheitlicher und verrichtet sein einheitliches Werk.

Wo nämlich immer die *σωφροσύνη* definirt wird, hat sie den Charakter die Einwirkung eines normirenden Elementes auf ein zügellos strebendes darzustellen. Während also diejenige Einteilung der Seele, wonach alle drei Seelenteile strebende sind, für die Erklärung der *δικαιοσύνη* notwendig ist, so macht es die Erklärung der *σωφροσύνη* notwendig, dass ein strebendes Element von einem normirenden geschieden wird. Daher ist die einfachste Seelenteilung *ἐπιθυμητικόν-λογιστικόν*. Und wenn wir genau zusehen, ist es nicht die Seelenteilung, welche die *σωφροσύνη* erklärt, sondern umgekehrt die Existenz der *σωφροσύνη*, d. h. die Tatsache, dass der Mensch seine Begierden beherscht, führt zur Seelenteilung, cfr. 437 C. ff. Hier erörtert Plato die Erscheinung, dass neben dem *ἐπιθυμεῖν* ein *ἀβουλεῖν καὶ μὴ ἐθέλειν μηδ' ἐπιθυμεῖν*, *ἀπωθεῖν καὶ ἀπελαύνειν* (437 C.), neben dem *κελεῦον* ein *κωλῦον* (439 C.) existirt. Das *κωλῦον* wird 439 D. als *λογιστικόν* bezeichnet, das *κελεῦον* als *ἀλόγιστόν τε καὶ ἐπιθυμητικόν*, *πληρώσεών τινων καὶ ἡδονῶν ἑταῖρον*. Insofern nun alle drei Seelenteile strebende sind, so ist im ersten das normirende Element dem streben-

[1] Denn die höchste Lust ist für den philosophischen Geist die Forschung. Nichtsdestoweniger hat er aber wenigstens im Idealstaat die Pflicht nicht bloß zu schauen, sondern auch das Erkannte zu lehren. Wenn auch der Philosoph nach 496 E. keine kleine Aufgabe (*τὰ ἐλάχιστα*) verrichtet, wenn er isolirt für sich seinen Studien lebt, so soll er eben doch für die Gesellschaft leben, denn sonst würde er nicht ausführen *τὰ μέγιστα μὴ τυχὼν πολιτείας προσηκούσης. ἐν γὰρ προσηκούσῃ αὐτός τε μᾶλλον αὐξήσεται καὶ μετὰ τῶν ἰδίων τὰ κοινὰ σώσει.*

den entgegengesetzt, denn insofern der erste Seelenteil strebend ist, verlangt auch er *ἡδοναί τε καὶ πληρώσεις.*[1] Vorzüglich aber wird sich die *σωφροσύνη* darin geltend machen, dass der erste Seelenteil als ratio das Streben des zweiten und dritten normirt. Da aber beim Gegensatze von *λόγος* und *ἐπιθυμία* (bei letzterer *διὰ σφοδρότητα ἐπιθυμιῶν*) hauptsächlich der Gegensatz von Vernunft — Sinnlichkeit gedacht ist, so hat man bei der *σωφροσύνη* in erster Linie daran zu denken, dass sie in eigentlicher Bedeutung die Harmonie zwischen Vernunft und Sinnlichkeit, in uneigentlicher Bedeutung die Harmonie zwischen Herscher und Beherschten angibt. Rep. III 389 E. *σωφροσύνης δὲ ὡς πλήθει οὐ τὰ τοιάδε μέγιστα ἀρχόντων μὲν ὑπηκόους εἶναι, αὐτοὺς δὲ ἄρχοντας τῶν περὶ πότους καὶ ἀφροδίσια καὶ περὶ ἐδωδὴν ἡδονῶν.* Darum heißt sie auch *κόσμος πού τις* und ist soviel wie *κρείττονα εἶναι ἑαυτοῦ, ἄρχειν ἑαυτοῦ*, cfr. 431 A. Hier heißt es ausdrücklich, dass die *σωφροσύνη* darin besteht, dass die *πολλαὶ καὶ παντοδαπαὶ ἐπιθυμίαι καὶ ἡδοναί τε καὶ λῦπαι* aufgegeben werden zu Gunsten der *ἁπλαῖ τε καὶ μετρίαι, αἳ δὴ μετὰ νοῦ τε καὶ δόξης ὀρθῆς λογισμῷ ἄγονται*, cfr. Legg. I 636 D. Auf die *πόλις* (Herscher — Beherschte) übertragen, haben wir das Verhältnis IV 431 D. 432 B. 433 C.[2]

Die psychische Kraft, welche durch Regulirung des einheitlichen Triebes mittelst der *σωφροσύνη*, also durch den *λόγος*, sich als *δικαιοσύνη*, als die der socialen Tugend entsprechende psychische Qualität zeigt — sie ist es, welche

---

[1] So glaube ich die auch von Wildauer in Bezug auf die platonische Fassung des Begriffes der *σωφροσύνη* bemerkte Tatsache (l. l. 201) erklären zu müssen.

[2] Ich wollte hiermit auch zeigen, was an der von Brandis gegebenen Auffassung der *σωφροσύνη* richtig ist, auch wenn wir der von Hirzel geltend gemachten Gegengründe für die bezüglichen Hauptstellen der Rep. beistimmen. (Hirzel l. l. 386.) Wenn nämlich auch die *σωφροσύνη* ursprünglich durchaus auf eine Zweiteilung der Seele berechnet ist, so hat doch (und dies muss Brandis entgegengehalten werden) Plato in der Rep., wo er drei Seelenteile braucht, ausdrücklich erklärt, dass bei der Definition der *σωφροσύνη* der zweite Seelenteil in gleicher Weise wie die andern mitbeteiligt ist, cfr. 431 E. 443 D. (wo überall das

beim ersten Stande als Tugend der *σοφία* erscheint, beim zweiten als *ἀνδρεία* (so lässt es sich erklären, dass die *ἀνδρεία* zwar bloß im zweiten Seelenteile entspringt, aber in ihrer Erscheinung als Tugend doch ein Verhältnis zum ersten Seelenteile bezeichnet). Beim dritten Stande erscheint die *δικαιοσύνη* nicht als besondere Tugend. Hier braucht der *λόγος* nur insoweit auf das *ἐπιθυμητικόν* einzuwirken, dass der Angehörige des dritten Standes aus *σωφροσύνη* seine Begierden mäßigt, sparsam und arbeitsam wird. Am besten können wir die psychische Beschaffenheit des Angehörigen des dritten Standes würdigen, wenn wir ihn mit dem *ὀλιγαρχικός* vergleichen. Denn vor dem *ὀλιγαρχικός* muss dieser Angehörige des dritten Standes voraus haben die *σωφροσύνη*.

»Mittlere« mitgezählt ist). Wie unbequem aber hierbei der dritte Seelenteil war, zeigt der Umstand, dass die durch *σωφροσύνη* bezeichnete Harmonie doch in der Regel bloß zweigliedrig gefasst wird. Das herschende wie das beherschte Glied der Harmonie ist immer im Singular genannt, nur einmal letzteres im Dual (442 C.), so dass wir also an letzterer Stelle das Verhältnis hätten

Seelenteile I ——— II III.
Stände: *ἄρχον* *ἀρχομένω*.

Eine andere Gruppirung findet sich V 463 A.

Stände I II ——— III
| |
ἄρχοντες *δῆμος*
μισθοδόται
τροφεῖς.

Die letztere Auffassung, wonach also die *σωφροσύνη* zuerst den II. Seelenteil an den ersten bindet, dann beiden den dritten unterordnet, dürfte überhaupt die richtigste sein. Das *θυμοειδές* hat ja die Aufgabe *τίθεσθαι τὰ ὅπλα πρός τοῦ λογιστικοῦ*, IV 440 E. (cfr. Wildauer l. l. 197—198). Für die Angehörigen der beiden obern Stände ist überhaupt gewöhnlich nur Ein Name, *φύλακες*, gebraucht. Sie stehen in Bezug auf Geburt und gesamte Lebensverhältnisse als geschlossene Corporation dem *δῆμος* gegenüber. Unter ihnen sind freilich die Angehörigen des ersten Standes die *φύλακες* im eigentlichen Sinne (434 B. 421 B.), die *τέλειοι φύλακες* (428 D.), *ἀκριβέστατοι* (503 B.), *σωτῆρες* (458 C.). Inhaber der *ἐπιστήμη φυλακική* (428 D.), *φιλόσοφοι* (503 B.), als *ἄρχοντες* (III 415 D. IV 428 C.) den bloßen *ἐπίκουροι* (436 A. 458 C.), *πολεμικοί* (434 B.) gegenübergestellt.

Wenn er also auch keinen Sinn hat für den Trieb des ersten Seelenteiles, so darf er sich doch nicht wie der *ὀλιγαρχικός* der ratio desselben entziehen. Der *ὀλιγαρχικός* achtet nicht auf das *λογιστικόν* 553 C. Er bezähmt seine Begierden und sogar seine Habgier, aber: *οὐ πείθων ὅτι οὐκ ἄμεινον οὐδ' ἡμερῶν λόγῳ, ἀλλ' ἀνάγκῃ καὶ φόβῳ.* Daher ist er *εὐσχημονέστερος πολλῶν* 554 E., allein es fehlt ihm die *σωφροσύνη: ὁμονοητικῆς δὲ καὶ ἡρμοσμένης τῆς ψυχῆς ἀληθὴς ἀρετὴ πόῤῥω ποι ἐκφεύγοι ἂν αὐτόν.*

Dagegen stimmen *ὀλιγαρχικός* und Angehöriger des dritten Standes vollkommen überein, insofern sie überhaupt dem *ἐπιθυμητικόν* Gewalt antun. In der Beziehung unterscheiden sie sich beide in gleicher Weise vom *ἐπιθυμητικός — δημοκρατικός.* Es ist daher lehrreich zu sehen, wie Plato in dem Vergleiche von oligarchischer und demokratischer Seele deutlich zeigt, dass auch die Liebe zum Besitz moralisch verwertet werden kann. Durch das *φιλοχρήματον* wird der Oligarch zum *ἐργάτης*, cfr. 554 A. Er wird dadurch *φειδωλός*, und dieses übt auf die *ἐπιθυμίαι* einen heilsamen Einfluß aus. Cfr. 554 D. *ἐπιθυμίας δὲ ἐπιθυμιῶν ὡς τὸ πολὺ κρατούσας ἂν ἔχοι βελτίους χειρόνων.* Er vermeidet unter den *ἐπιθυμίαι* diejenigen, welche 558 D. *ἀναλωτικαὶ μέν, χρηματιστικαὶ δὲ μή, αἳ δὴ οὐκ ἀναγκαῖαι κέκληνται.* Die *χρηματιστικαὶ ἐπιθυμίαι* sind *χρήσιμοι πρὸς τὰ ἔργα* 559 C. Die *οὐκ ἀναγκαῖαι ἐπιθυμίαι* sind solche *ἅς γέ τις ἀπαλλάξειεν ἄν, εἰ μελετῴη ἐκ νέου, καὶ πρὸς οὐδὲν ἔργον ἐνοῦσαι δρῶσιν.* Der *δημοκρατικός* aber hat jene *παντοδαπαὶ ἡδοναὶ καὶ ποικίλαι καὶ παντοίως ἔχουσαι.*[1]

[1] Nur eine Stelle scheint meiner Auffassung des Verhältnisses von *δικαιοσύνη* und *σωφροσύνη* zu widersprechen. Cfr. 433 B. Hiernach soll die *δικαιοσύνη* alle andern Tugenden erst erzeugen. Ich verstehe aber die Stelle so: »Die Berufstätigkeit der Einzelnen schafft in der *πόλις* alle übrigen Tugenden.« Mit andern Worten: Auch die *σωφροσύνη πόλεως*, (nicht aber die psychische *σωφροσύνη*) ist ein Product der *δικαιοσύνη* der Einzelnen. So ist diese Stelle in verschiedener Beziehung vielmehr ein Beleg für die Richtigkeit meiner Auffassung, sie hebt vor allem die mathematische Analogie auf.

Beurteilungen.

Victor Egger, la parole intérieure. Paris, libr. Germer Baillière et Cie. 1881. 8. 327 S.

(Schluss.)

Bei der Feststellung der charakteristischen Merkmale des inneren Wortes, soweit es von äußeren unterschieden ist, hat Egger nur eine Art des inneren Wortes der Betrachtung zu Grunde gelegt, aber diejenige Art, die der Typus des inneren Wortes, das eigentliche, reine innere Wort ist. Er nennt dieses nachträglich das ruhige innere Wort. Es ist das Vehikel des Gedankens, der genaueste und getreueste Zeuge dessen, was in der Seele vorgeht für die Seele selbst, ganz innerlich, ganz unser eigen. Aber das innere Wort kann sich beleben und färben; es gibt Uebergangsstufen vom inneren zum äußeren Wort. Die Einbildungskraft, die Leidenschaft, das sittliche Gefühl unterbricht den ruhigen Gang unserer inneren Zustände, verändert das innere Wort, steigert seine Intensität bis zum ungewollten Hervorbrechen des Lautes, des Ausrufs, des Schreies. Wer kennt nicht die sichtbaren Uebergangsstufen von dem einen zum andern? Das Auge wird lebhaft und glänzend, der Athem fängt an zu articuliren, die Lippen bewegen sich, die Hände gesticuliren, im ganzen Körper zuckt es, man springt auf, man geht zwecklos umher, einzelne, unverständliche Laute brechen stoßweise hervor, bis endlich der Monolog fertig ist, oder man, sich selbst plötzlich warnehmend, die Empfindung gewaltsam zurückdrängt. Egger hat, dem von ihm ausgesprochenen Grundsatz getreu, dass in der Psychologie Trockenheit notwendig Ungenauigkeit ist, seine Darlegung der Arten des lebhaften inneren Wortes durch zahlreiche Beispiele belebt. Unter anderen macht er viele treffende Bemerkungen über die Stimmen der Jeanne d'Arc, das Dämonium des Sokrates, die Götter Homers. Das lebendige innere Wort steigert sich leicht zur Hallucination; leicht gründet sich auf seine Vernehmbarkeit der Glaube an

Inspiration, leicht wird das innere moralische Wort zur Stimme einer Gottheit umgewandelt. Mag im einzelnen Eggers Darstellung anfechtbar sein, im ganzen erweckt seine wohlgelungene und frische Auseinandersetzung nur Zustimmung. Den Fall der Jeanne d'Arc wird man wohl meistens abweichend von Egger doch zu den abnormen, krankhaften Erscheinungen rechnen; und ich würde jenenfalls auf das Zeugnis des Xenophon hin annehmen, dass das δαιμόνιον dem Sokrates auch positive Ratschläge erteilt habe, würde es überhaupt nicht für eine moralische Stimme im engeren Sinne erachten. Auf solche typischen Beispiele hat übrigens die Philosophie und Dichtkunst dasselbe Anrecht wie die Geschichte. Eggers Bemerkungen ferner über die Prosopopoeie in der Dichtkunst, über den Monolog und die bei Seite gesprochenen Worte in der dramatischen Poesie enthalten feinsinnige ästhetische Urteile, und zeigen, wie fruchtbar seine Untersuchungen auch für das Gebiet der Kunst und namentlich der Poesie werden können.

Um nun dem eigentlichen inneren Worte seinen Platz unter den Seelenphänomenen zu geben, unterscheidet Egger die einfache und reine Reproduction von der die Anschauung verändernden, neugestaltenden Reproduction, das Gedächtnis von der Einbildungskraft. Die innere Rede setzt beide Vorgänge voraus. Man darf die Tätigkeit der Einbildungskraft bei der inneren Rede nicht übersehen und zu sehr beschränken. Wollte man ihren Einfluss nur beim Neologismus gelten lassen, so wäre er allerdings sehr beschränkt; ja man müsste dann, um ganz streng zu verfahren, noch weiter gehen, und auch den Neologismus auf die Tätigkeit des Gedächtnisses zurückführen, da auch in ihm nur bekannte Laute in neuer Ordnung reproducirt würden. Dann hätte die Einbildungskraft nur in den Zeiten des ersten Entstehens einer Sprache mitgewirkt und man könnte dann schließlich die Consequenz noch weiter treibend, als es Egger bei dieser hypothetischen Annahme tut, auch die Onomatopoeie als Nachbildung gehörter Laute dem Gedächtnis aufbürden. Es ist aber jedenfalls angemessener, die freie Zusammenstellung der Worte

im Satze für mehr als eine bloße Reproduction anzusehen. Den Stoff für jede Neubildung liefert gewiss immer das Gedächtnis; aber wie wohl nie eine vollständige Neubildung von innen heraus stattfindet, ebenso findet bei allen inneren Vorgängen wohl nie eine einfache Wiederholung statt. Gedächtnis und Einbildungskraft verbinden sich, um Neues aus dem Alten zu erzeugen. Die Einbildungskraft steht beim Process der inneren Rede freilich unter der Herschaft und Leitung des Gedankens. Die Gebilde des Gedächtnisses und der Einbildungskraft können sich zu Hallucinationen steigern, mit sinnlichen Wahrnehmungen verwechselt werden; aber das innere Wort hat offenbar nichts mit den Hallucinationen zu tun. Es ist etwas durchaus Normales, beruht nicht im mindesten auf Täuschung. Vor der Verwechselung mit einer Hallucination scheint mir das innere Wort jedenfalls auch dadurch geschützt zu sein, dass es gar nicht das Object ist, was den Geist beschäftigt. Jede Hallucination ist unmittelbar der Gegenstand, der das Bewusstsein erfüllt. Das Wort als solches ist nur Mittel des Gedankens und dient nur dazu, einen bestimmten von ihm verschiedenen Vorstellungscomplex dem Geiste zuzuführen. Egger hat sich dieses Argumentes nicht bedient, um nicht den späteren Erörterungen vorzugreifen, aber unzweifelhaft ist in seinen späteren Auseinandersetzungen dieses Argument implicite enthalten.

Für die normalen Gebilde nun, die ihre erste Quelle in sinnlichen Wahrnehmungen, ihre zweite Quelle im Gedächtnis und der Einbildungskraft oder in Acten der Reproduction und Erneuerung haben, wählt Egger den Ausdruck *image*, obwohl im engeren Sinne unter *image* nur die vom Gesichtssinne abgeleiteten Vorstellungen verstanden werden können. Er bedient sich auch wohl des unschönen und wenig zutreffenden Ausdruckes: Pseudo-Sensation. Letzterer ist wohl schon darum verwerflich, weil der in dem Zusatz: Pseudo liegende Begriff der Täuschung eher für die Hallucinationen passen würde. In der deutschen Psychologie wird teilweise, um das, was Egger mit *image* bezeichnet, auszudrücken, das Wort Vorstellung im engeren Sinne be-

nutzt. Kants Schema entspricht dem *image* insofern vollständig, als es als psychisches Gebilde auf derselben Stufe der Gedankenbildung steht. Aber Kant sieht bei dem rein formalen Begriffe Schema von dem Inhalt des Bildes vollständig ab.

Die inneren Bilder unterscheiden sich durch ihre Herkunft von den verschiedenen Sinnen und durch ihre Stärkegrade. Das innere Wort ist ein innerer Ton, und Egger glaubt, wenn er den inneren Bildern vier verschiedene Stärkegrade zuschreibt, das ruhige innere Bild auf die zweite Stufe von unten, das lebhafte innere Wort auf dieselbe Stufe von oben stellen zu müssen. Aber das innere Wort ist mit diesen Classificationen nur erst oberflächlich getroffen. Sein eigentlicher Kern ist noch nicht aufgedeckt. Darin dass das äußere Wort ein Echo in der Seele hat, liegt nichts Merkwürdiges, nichts Besonderes. Das innere Wort ist mehr. Es hat bei allen normalen Menschen eine Function, die im Ausnahmefall auch andere Vorstellungen, wenn auch vielleicht weniger leicht und mit geringerem Erfolge, übernehmen können, die bei taubstummen Menschen Gesichtsbilder übernehmen, bei der taubstummen und blinden Laura Bridgmann Bilder des Tastsinnes übernommen haben. Um das Wesen des inneren Wortes aufzudecken, muss eine Function aller Vorstellungen nachgewiesen werden, von der die englische Associationspsychologie nichts weiß. Wenn diese unsere Ideen aus den von Sensationen zurückbleibenden Bildern und ihren Associationen erklärt, so weist sie, abgesehen davon, dass schwerlich die Ideen aus diesem Material allein bestehen, den Bildern nur die Rolle zu, den Inhalt der Ideen abzugeben. Sie kennt nur die Bilder als Elemente der Ideen, sie kennt nicht die Bilder als Zeichen der Ideen. Aber es existirt factisch eine den Ideen parallele Reihe der Zeichen, und in dieser Function liegt auch erst der Kern der inneren Rede; hierher erst erklärt sich die Lebenskraft des inneren Wortes, seine Bedeutung für das Seelenleben. Diese Betrachtungen führen unmittelbar zu der Frage, wie sich die innere Rede zu dem Gedanken, der Idee, dem geistigen Leben stellt, welchen Platz es im Bewusstsein einnimmt?

Es ist nicht unwichtig zunächst zu constatiren, dass Wort und Gedanke nicht unmittelbar gleichzeitig sind, wie Bonald fälschlich meinte; der Einfluss beider auf einander wäre sonst kaum möglich. Beim Lesen und überall, wo es sich nicht um geistige Erfindung, sondern um Auffassung, Aneignung, Verständnis handelt, folgt die Idee dem inneren Worte. Der trennende Zeitraum ist um so größer, je weniger die Verbindung des Wortes und der Idee uns vertraut ist, je weniger wir auf den Gedanken vorbereitet sind. Die Gewohnheit und Vertrautheit verringert den Zeitraum, und wenn er sehr gering geworden ist, entzieht er sich leicht der Beachtung. Bei der geistigen Erfindung dagegen eilt der Gedanke dem Worte voran. In dem Alter, wo wir die Fähigkeit erlangt haben, uns selbst zu beobachten, pflegt der trennende Zwischenraum gewöhnlich schon auf ein Minimum herabgesunken zu sein; das innere Wort scheint dann der Idee gleichzeitig zu sein, vollständige Gleichzeitigkeit ist nie vorhanden. Nach weitverbreiteter Auffassung ist zwar jeder Gedanke darum dem Worte gleichzeitig, weil jeder Gedanke nur einen zutreffenden Ausdruck hat, mit diesem kommt und verschwindet; aber Egger hält derselben mit Recht entgegen; dass der ursprüngliche Ausdruck eines Gedankens oft ungenau; zweifelhaft, dunkel und unvollständig ist. Es gibt Stufen in der Richtigkeit und Genauigkeit des Ausdrucks. Triviales sagt sich leicht und schnell, und die meisten Menschen wiederholen nur Bekanntes. Aber der Denker muss oft nach den Worten suchen, mit den Worten ringen, sie schrittweise dem Gedanken anpassen. Und dabei bleibt sein Ausdruck, je neuer seine Gedankenwelt ist, doch noch um so dunkler. Die Werke der Denker bedürfen erst der Zeit und der Geister, die sie popularisiren. Ich stimme Egger bei, indem er die Unrichtigkeit jenes Einwandes zu beweisen versucht. Trotzdem es vollkommen richtig ist, dass jeder Gedanke nur einen zutreffenden Ausdruck hat, an den er gebunden ist, glaube ich, kann diese Tatsache die Succession von Wort und Gedanken doch nicht widerlegen. Es gibt eben werdende, reifende Gedanken;

durch sie reifen auch die Worte; der fortschreitende Gedanke zieht das Wort mit sich nach. Die Coincidenz von Wort und Gedanken besteht nur logisch, aber das psychologische Factum der Folge von Wort und Idee wird dadurch gar nicht berührt. Eben dadurch, dass das Wort zum Zeichen des Gedankens wird, wird eine logische Gleichung zwischen beiden möglich; der fertige abgeschlossene Gedanke, der Gedanke als Object betrachtet, besteht mit seinem Zeichen, aber die Seele muss erst jene Verbindung herstellen, ehe die Logik sie constatiren kann. Es gibt sicher Worte ohne Gedanken und Gedanken ohne Worte; sie sind psychologisch trennbar und oft getrennt. — Die Theorie des Zeichens setzt dieses Verhältnis von Wort und Gedanken in noch klareres Licht:

Der Gedanke, die Idee, setzt sich aus inneren Bildern zusammen; dies gilt zunächst von den Ideen sichtbarer Dinge. Aber er ist abgesehen von den Fällen der höchsten Abstraction, wohl nie ganz unbildlich. Bilder sind also Teile und Elemente des Gedankens, mögen sie nun den wesentlichen Inhalt ausmachen, oder von untergeordneter Bedeutung sein, mehr direct, oder mehr indirect mit dem Inhalt des Gedankens zusammenhängen, stärker oder schwächer sein. Auch das innere Wort ist ein Bild; aber ein Bild mit der Rolle der Bezeichnung, nicht ein Inhaltselement der Idee; die Function eines Zeichens ist keine innere Eigenschaft eines Bildes, ist mit ihm keineswegs innerlich gegeben. Sie ist eine Beziehung der Vorstellung, eine Verbindung derselben mit einer andern Vorstellung oder Idee, die es möglich macht, diese durch das Zeichen zu begreifen, an ihm zu erkennen. Die Function des Zeichens scheint mir nur ein anderer Ausdruck für die Tatsache zu sein, dass der Geist des Menschen mit bestimmten Bildern andere Bilder, Ideen, zu verbinden vermag, sie verbindet, so dass ihm das eine das andere ersetzt. Kein Zeichen ist Zeichen an sich; alle Zeichen sind es erst durch das Subject, den Menschen. Zwischen dem Zeichen und dem Bezeichneten steht der menschliche Geist. —

Das Wort, das äußere wie das innere, ist ein Zeichen: Ideen werden mit den Worten; Beziehungen der Ideen mit

den syntaktischen Beziehungen der Worte verbunden. Worte sind keineswegs die einzigen Zeichen, die den Begriff begleiten können und zu begleiten pflegen. Eigentliche Bilder, innere Gesichtsbilder pflegen jeden Begriff als sein Zeichen zu begleiten, wie ein ideographisches Schriftzeichen; auch Bilder anderer Sinne pflegen ihn zu begleiten und können seine Zeichen werden, so dass der Gedanke gewöhnlich ein dreifaches Gewand trägt, unter dem er sich oft ganz versteckt. Aber alle Bilder, die Zeichen des Gedankens sind, sind von ihm trennbar, sind nicht notwendige Begleiter des Gedankens, während die Bilder, die den Inhalt einer Idee ausmachen, innerlich und untrennbar mit ihr verknüpft sind. Aber es ist auch unleugbar, dass ein Zeichen einer Idee außerdem, dass es ein Zeichen ist, eine Teilvorstellung der Idee, die es ausdrückt, sein kann oder umgekehrt, dass eine der Teilvorstellungen einer Idee zum Zeichen der ganzen Idee werden kann. Es frägt sich, wann ein Zeichen die Rolle der Bezeichnung besser erfüllt, wenn es ein Element des Inhaltes seiner Idee ist, oder wenn es künstlich, willkürlich mit derselben verbunden ist? Egger schreibt die größere Vollkommenheit dem letzteren zu. Das vollkommenste Zeichen ist dasjenige, das nur Zeichen ist und nichts anderes; und Egger rechtfertigt diese Behauptung: Es gibt kein allgemeines Bild. Jedes Bild ist ein Einzelbild. Kein bildliches Zeichen kann daher eine Idee rein und allgemein wiedergeben. Selbst Typen, selbst Ideale sind keine allgemeinen Bilder; abgesehen davon, dass die menschlichen Ansichten sich über das, was in jedem Falle Typus oder Ideal ist, selten in Uebereinstimmung befinden. Ein Zeichen, welches in irgend einem verwantschaftlichen Verhältnis zu einer Idee steht, hindert die Erkenntnis der Allgemeinheit und des vollständigen Inhaltes der Idee. Selbst nur eine Teilvorstellung der Idee, dazu ein Einzelbild, erweckt es den falschen Schein die ganze, allgemeine Idee selbst zu sein. Das willkürliche, conventionelle Zeichen hat darum den Vorzug. Es schließt den Irrtum aus, selbst für die Idee angesehen zu werden. Es weist nur hin auf die Idee und veranlasst den Geist sie

zu produciren oder wieder aufleben zu lassen. Es hat die Vorzüge, die über den Wert des Zeichens entscheiden. Es ist unabhängig und unparteilich. Von diesen Gesichtspunkten aus kritisirt Egger die verschiedenen Stufen der Sprachbildung, die Beziehungen des Wortes als Zeichens zu der Idee, die Arten der inneren Sprachform. Die drei Beziehungen, die er erörtert, sind die Onomatopoeie, die Metapher, und das willkürliche Zeichen. Ist das Wort mit dem Gedanken dadurch verbunden, dass es selbst eine Teilvorstellung desselben ist, so haben wir die erste Stufe, die Onomatopoeie. Das onomatopoetische Zeichen ist nur dann ein gutes Zeichen, wenn das Object ein Ton ist, es ist ein mittelmäßiges Zeichen, wenn das Object zugleich Körper ist, es ist ein unzureichendes Zeichen, wenn der Ton nur eine unwichtige, vorübergehende Erscheinungsseite des Objectes ist, es ist ein völlig unmögliches Zeichen, wo das Object von keinem Ton begleitet ist. Die Onomatopoeie reicht nicht aus, alles zu bezeichnen. Im allgemeinen ist in unseren Sprachen nicht mehr viel Onomatopoetisches und gewiss hören wir nicht mehr in den Worten direct die Töne der Natur. Aber das Wort kann, statt direct als Teilvorstellung mit dem Inhalte der Idee verbunden zu sein, metaphorisch mit ihr zusammenhängen. Es ist zuzugeben, dass die Metapher etwas Unsicheres und Schwankendes an sich hat, und es mag auch wahrscheinlich klingen, dass die Herschaft der Metapher oder des Symboles in der Sprache etwas Verschwindendes, ein Uebergangsstadium ist. Aus der Metapher mag sich allmählich das freiere, willkürlichere Wort entwickeln können. Die drei Stufen des Zusammenhanges von Wort und Begriff, die Egger im Auge hat, sind eben nicht viel anderes, als die Stufen des engeren, des loseren Zusammenhangs und der völligen Freiheit von Idee und Zeichen. Das aber möchte vielleicht nicht ganz ohne Grund eingewendet werden, dass jede Stufe der Sprachbildung eben den jedesmaligen Bedürfnissen und dem Standpunkte des Geistes entspricht. Das von der Idee völlig unabhängige Wort mag das beste sein, um die Idee allgemein und rein zu bezeichnen. Aber es ist

dem Menschen nicht stets auf ein Allgemeines angekommen, und kommt ihm auch heute nicht stets darauf an. Wo es sich um Auswahl und Bevorzugung eines Gedankenelementes handelt, da ist Onomatopoeie und Metapher, jede in ihrer Weise, wohl doch von dauerndem Werte.

Wie ist es nun aber erklärlich, dass unter allen Bildern das innere Wort den Vorzug vor den übrigen erlangt hat? Der Mensch bedarf eines den Verkehr mit den Menschen vermittelnden Zeichens; — den Ursprung der Sprache will Egger hiermit wohl nicht erklären, die Betrachtungen berühren diese Frage kaum —; ein solches Zeichen muss ein sinnliches Zeichen sein; es ist das eigentliche Bild dem Ton gewichen, von ihm entthront worden, weil der Ton leichter wieder gebildet, leicht erneut werden kann. Ueber den Wert des Tones als sinnlichen Bezeichnungsmittels hat sich Egger schon an früherer Stelle ausgesprochen. Mit dem äußeren Wort hängt das innere zusammen. Ein lebendigeres Bild als die übrigen inneren Bilder, sich der Seele leicht anschmiegend, besitzt der Ton, wo er freies willkürliches Zeichen ist, auch den Vorzug der Unparteilichkeit und Unabhängigkeit. Zwar ist es unrichtig, dem inneren Wort im Seelenleben die Stellung zu geben, dass man die Einheit der Seele von ihm völlig abhängig macht, wie es falsch ist, vom äußeren Worte die Einheit der Gesellschaft abzuleiten, denn die Erinnerung kann sich auch ohne das innere Wort bilden; aber das innere Wort ist das bequemste Vehikel des Geistes. Was wäre der Geist ohne das innere Wort? Es ist nicht absolut notwendig, wohl aber eminent nützlich; ein Geist, der des inneren Wortes plötzlich beraubt wäre, wäre darum noch nicht vernichtet, aber überall gehemmt, gelähmt ohne Fährte und Richtung; und sicher ist es eine allgemeine Tatsache, dass überall, wo sich entwickelte Vernunft zeigt, das innere Wort vorhanden ist. Erst mit dem inneren Worte kommt ein strenges und sicheres Regiment in die Gedankenwelt. Die Tonbilder treten an Stelle der Ideen bei der Gedankenarbeit; sie werden zuerst reproducirt, tauchen zuerst hervor und reproduciren erst in verschiedenen Stärkegraden die

Idee. Sie geben dem Gedanken die Möglichkeit, sich schneller zu bewegen. Sie ersparen dem Geiste die Mühe, die ganze Idee erst mühsam neu zu bilden und zusammen zu setzen. Der Geist gefällt sich auch hier in Anwendung des kleinsten Kraftmaßes, verschmäht jeden Luxus, jede überflüssige Anstrengung. Der Geist vertraut auf die Zeichen der Ideen, in der Erwartung, dass sie die Ideen da und so weit rufen werden, als er ihrer bedarf. Im Fluge durchläuft er die längsten Reihen mit Klarheit und Bestimmtheit. Aber er muss freilich auch mit den immensen Vorteilen, die das innere Wort besitzt, die Nachteile hinnehmen. Die Verwischung und Abschwächung der Bilder, die den Inhalt der Ideen ausmachen, nimmt im sprachlichen Denken immer mehr zu. Allgemeinheit und lebendige Auffassung des Einzelnen stehen in Widerspruch. Das sprachliche Denken muss seine Grenzen haben, durch Rückkehr zu den Bildern und Metaphern die Idee neu belebt werden. Worte können sich an Stelle des Gedankens schieben; der Gedanke infinitesimal werden. Die Associationen der Sprache üben einen gewaltigen, die Ideen beherschenden und festhaltenden Einfluss aus und bestimmen hierdurch den Nationalgeist. Der Satz wird noch verhältnismäßig leicht aufgelöst, aber die Associationen, die im einzelnen Worte liegen, sind für den gewöhnlichen Verstand nicht leicht zu überwinden. Von ihnen bleibt der größere Teil der Nation abhängig. Sie müssen, wo der Gedanke nicht dem Wort unterworfen sein soll, durch den Gedanken wieder aufgelöst werden; auf die Sprache selbst muss sich ein großer Teil der geistigen Arbeit des Denkers richten. Die innere Rede ist dabei immer das Hauptwerkzeug des Gedankens; aber das Wort muss als Mittel, die Idee als Ziel gelten, und nachdem ein Volk den Ausdruck geschaffen hat, muss der Geist auch für das Leben gegen die Macht des Ausdrucks kämpfen.

Egger hat mit diesen Betrachtungen seine Untersuchung über das innere Wort vollendet. Dass seine Untersuchung nicht überall Neues bieten kann, ist bei den Beziehungen, in denen das innere Wort einerseits zu allen Vorstellungen,

andererseits zum äußeren Worte steht, notwendig, namentlich der letzte Teil der Untersuchung streift vielfach das Gebiet der Sprachwissenschaft und Völkerpsychologie. Einige Begriffe hätten vielleicht noch näher untersucht werden können. Der Begriff des Lesens, Schreibens ja selbst der des Hörens tritt, wenn man schärfer zusieht, durch Eggers Untersuchung in neue Beziehungen zu dem Begriff des Sprechens; aber was der Verfasser darüber gibt, geht über gelegentliche Bemerkungen nicht hinaus. Auch das Verhältnis der inneren Rede zu den eigentlichen begrifflichen Formen, den Kategorien des Gedankens, ist unerörtert geblieben. Eggers Werk ist in jedem Falle eine hervorragende, eigenartige Leistung auf dem Gebiete der Psychologie. Wir wünschen dem Werke die baldige Uebersetzung ins Deutsche, die es, neben mehreren anderen schätzenswerten neueren Leistungen der Franzosen auf dem Gebiete der Philosophie, sicher verdient.

Berlin. C. Th. Michaëlis.

Carl Abel, Dr.: Ilchester Lectures on comparative lexicography delivered at the Taylor institution, Oxford. London. 1883. VI u. 123.

Es ist nicht meine Absicht, obige Schrift als solche zu besprechen, deren Inhalt bereits durch verschiedene Zeitschriften und Zeitungen dem gebildeten Publikum bekannt geworden ist, sondern sie als Anlass zu benutzen, die sprachlichen Bestrebungen und Ansichten des Verfassers, wie sie in dieser und andern Schriften hervortreten, einer kritischen Betrachtung zu unterziehen. Dabei verweise ich den Leser auf die ausführlichen und einsichtigen Beurteilungen Bruchmanns von zwei früheren Werken des Verfassers, Bd. XI S. 327—357 und Bd. XIV S. 222—228.

Zuvor eine Aeußerlichkeit! Synonymische Erörterungen, denen C. Abel mit besonderer Liebe obliegt, interessiren um

so mehr, je bekannter und geläufiger uns die Sprache ist, der die Wörter angehören. Synonymik setzt beim Leser Kenntnis mindestens von Lauten und Formen voraus, wie Stilistik Kenntnis der syntaktischen Regeln der beigezogenen Sprachen. Erst an das Knochengerüste der gewöhnlichen Grammatik dürfen sich die feineren Gebilde der Synonymik und Stilistik ansetzen, wenn sie nicht allen Halt verlieren sollen. Die synonymische Erörterung würde jeder Beweise ermangeln und auf leere Spitzfindigkeit hinauslaufen, wenn sie ihre Unterscheidungen und Bestimmungen nicht durch Phrasen und Sätze bestätigte. Schon zum Verständnis dieses Beweismaterials bedarf es also einiger grammatischer Kenntnisse, ohne diese muss der Leser dem Verfasser sich blindlings überlassen und alles auf Treu und Glauben annehmen. Man kann sich wohl freilich vorstellen, dass dem und jenem Leser die und jene begriffliche Fassung oder Unterscheidung in einer ihm ganz fremden Sprache irgend einer Parallele oder Vergleichung wegen Interesse biete, was beim Psychologen zutreffen mag, der sprachliche Resultate vom Philologen oder Linguisten für seine Untersuchung einfach herübernehmen darf: auch so wird es dem Leser lieb sein, wenn kurze Bemerkungen die sprachlichen Formen ihm einigermaßen nahe bringen und die Uebersetzungen so gehalten sind, dass er über Sinn und Form der unbekannten Wörter einige Auskunft erhält. Die slavischen Sprachen, in denen die Ilchester lectures sich fast ausschließlich bewegen, das wird man zugeben, gehören nicht unter diejenigen, deren Kenntnis jeder Gebildete[1] sich erworben hat. Der Verfasser, weit entfernt, mit der Hilflosigkeit seiner Leser einige Nachsicht zu tragen, steigert durch die Art der Umschreibung russischer Wörter das Fremdartige derselben. Was sollen so ungeschlachte Gestalten wie *otpúschtschennik prosveschtschénni magúschtschestvenni* für einen andern als abschreckenden Eindruck hervorbringen? Eine genaue Uebertragung der russischen Schreibung: *otpúščen(n)ikŭ prosvěščénnyj*

[1] K. Bruchmann sagt Bd. XIV S. 224, dass davon »außer den Specialgelehrten nur wenige etwas wissen«.

mogúščestvennyj, die nur *šč* in ein Zeichen zusammenfasst, würde leichtere Formen geschaffen und der grammatischen Analyse, die in Anmerkungen wenig Raum erfordert und die ursprüngliche Bedeutung illustrirt hätte, keine Schwierigkeit geboten haben. Das erste Wort ist nämlich abgeleitet vom Part. Perf. Pass. *ot-puščénnyj*, altslav. *otŭ-puštenyj* aus *-stjenyj*, und verhält sich formell dazu, wie *libertinus* zu *libertus*; die 3 Pers. des Sing. Präs. Act. sind: *puščú pústišĭ pústitŭ*, altslav. *puštą pustiši pustitĭ* »loslassen entlassen schicken«; *otŭ* Präpos. »ab los weg«. Das zweite,[1] altslav. *pro-svěštenyj*, ist wieder Part. Perf. Pass. eines gleichartigen Verbalstammes *pro-světi-* »erleuchten«, der *světŭ* »Licht Glanz« zur Grundlage hat. Das dritte geht von *mogúščestvo* aus, dem Abstractum zum Part. Präs. Act. *mogúščij* »könnend kräftig mächtig«, altslav. *mogąštij*, gewöhnlich *mogyj*. — Andere weniger schwerfällige Wörter, wie *patchótni* »Ehren-«, *patchténni* »geehrt« lassen dennoch einen Zweifel über ihre Bestandteile zu, welchen die Schreibung *po-čět-nyj* resp. *po-čót-nyj po-čt-énnyj* gehoben hätte; letzteres ist wieder Part. Perf. Pass. vom Verbalstamme *čti-* »ehren«: *čtu* »ich ehre« *čtitŭ* »er ehrt«, dessen Wurzel auch in dem S. 65 angeführten *čéstnyj čelověkŭ* »ehrenwerter Mann« (*čestnoje slovo* »Ehrenwort«) und in *čestĭ* »Ehre« altslav. *čĭstĭ* = *čĭt-tĭ* sich zeigt. Es dünkt mich, dass man synonymischen Erörterungen über Wörter, die man durch Analyse verstanden hat, ein viel bereitwilligeres Ohr leiht, als wenn es sich um die Bedeutung unverstandener Laute handelt. So wäre es wohl besser gewesen, Composita für das Auge abzuteilen: *dobro-sověstnyj* »mit gutem (*dobro-*) Gewissen (*sóvěstĭ* von *věd* = ϝοιδ)«, *blago-ródnyj* »von guter (*blago-*) Geburt (*rodŭ*)« u. s. w., und das *sja* des Mediopassivs = altslav. *sę* vom Verbum abzulösen: *divítĭ sja* resp. *divíty sya* statt *divítysya* »sich verwundern«, *isbalújutŭ sja* resp. *isbalúyut sya* statt *isbalúyutsya* (S. 102) »sie werden verzärtelt«. Schließlich sieht sich der Leser außer Stande, die oft freien Uebersetzungen

[1] *e* und *ě* bedeuten nur noch für die Etymologie, nicht für Aussprache etwas; *ě* ist betontes und *jo* gesprochenes *e*.

mit dem Texte zu vermitteln, so gerade: *prostóru rebjatámŭ davátĭ izbalújutŭ sja = by allowing too much liberty to children, we are sure to spoil them* eig. »(zu viel) Freiheit den Kindern (altslav. *rebętemŭ*) gewährend, verwöhnt man sie« oder S. 98: *dai dúšē volju, za-χóčetŭ i bóle = indulge in licence, and you will never be sated* eig. »gib der Seele (ihren) Willen, sie verlangt (altslav. *χoštetĭ*) noch mehr«. Doch, wie gesagt, sind das Aeußerlichkeiten, die der Vortrefflichkeit des Inhaltes geringen Eintrag tun.

Die Arbeiten des Verfassers sind Beiträge zu einer völkerpsychologische Zwecke verfolgenden Bedeutungslehre, deren Ausbau der Zukunft vorbehalten bleibt. Abel versteht sie ganz in dem Sinne und in dem Umfange, wie sie die Herausgeber dieser Zeitschrift im ersten Bande (1860) S. 42 flg. skizzirt haben, und auf diese Stelle beruft er sich ausdrücklich in der Einleitung zu seinen koptischen Untersuchungen (1876) S. 14, und S. 178 der *linguistic Essays*. Ueber die Berechtigung einer in solchem Geiste behandelten Bedeutungslehre kann kein Zweifel walten, seitdem auch der Philologe Friedrich Haase in seinen von 1840—1865 zu Breslau gehaltenen Vorlesungen über lateinische Sprachwissenschaft dasselbe Ziel aufgestellt hatte. Von diesen Vorlesungen liegt gerade die Bedeutungslehre in zwei Bänden vor, der erste herausgegeben von Friedr. Aug. Eckstein (1874), der andere von Herm. Peter (1880). Wie man aus der Einleitung ersieht, steht Haase ganz auf Humboldtschem Boden und so heißt es denn S. 71: »Wenn die Sprache den Geist des Volkes und dessen Geschichte darstellen soll, so ist die Bedeutungslehre unentbehrlich.« Nur über den Umfang lässt sich streiten: Haase dehnt sie weit über die gebührenden Grenzen aus; nach seiner Ansicht »kommt der größte Teil der bisherigen Syntax in die Bedeutungslehre, soweit dieselbe nämlich nur die specielle oder allgemeine oder relative Bedeutung einzelner Wörter behandelt. Dadurch wird es möglich, die Satzlehre rein für sich zu behandeln« (S. 75). Gegen eine solche Erweiterung, dass der Syntax nur die Satzlehre verbliebe, wehrt sich mit allem Recht Ferd. Heer-

degen in seinen Untersuchungen zur lateinischen Semasiologie, im zweiten Hefte »Allgemeine Principien« (1878) S. 10—18, verfällt aber seinerseits in den Fehler, der Synonymik den wissenschaftlichen Charakter abzusprechen; »Unterschiede zwischen den Sachbegriffen, welche allerdings hinter den Worten stehen, aufzuspüren und zu charakterisiren mag *ein reizendes und dankbares Geschäft für Geist und Witz des Synonymikers* sein — — — ich bin trotzdem natürlich weit davon entfernt, darum die *philologische Nützlichkeit* einer lateinischen (und damit jeder!) Synonymik überhaupt bestreiten oder ihrem *praktischen lexikalischen Wert* auch nur den mindesten Abbruch tun zu wollen« (ebenda S. 9 flg.). Mit bloßer Uebung logischen Scharfsinnes oder mit der Praxis der Stilübung hat selbstverständlich Synonymik nichts zu schaffen, und das möchte so ziemlich der einzige Nutzen sein, den ihr Heerdegen zuerkennt — um so auffallender, als er im ersten Hefte (1875) als aufrichtiger Verehrer Steinthals sich darstellt und im zweiten Hefte S. 50 Anm. »stolz« darauf wäre, »wenn man da oder dort etwas von Steinthalscher Schule herauserkennen wollte«. Wenn es schon vielfache Belehrung gewährt, die verschiedenen Namen zusammen zu stellen, mit denen ein oder mehrere Völker sinnenfällige Gegenstände bezeichnen, wie Donner oder Regenbogen, Adler oder Fledermaus — und bekanntlich hat Pott diese Zeitschrift mit mehreren solcher Aufsätze beschenkt —, um wie viel schärfer wird die Denkweise der Völker beleuchtet, wenn die synonymischen Worte sich auf die Volksseele unmittelbar beziehen und Vorstellungen, Gefühle, kurz innere Regungen betreffen?

Aber dieses Vorstellen und dieses Fühlen, wendet Heerdegen ein, sind so gut als Adler und Fledermaus »allgemein menschliche, psychologische, wenn man so will, sachlich empirische Kategorien«, die eine jede von außen als Einheitspunkt an die Wörtergruppe herangebracht werden, dessen »Ausstrahlungen« die einzelnen Synonyma sind. Gegen frühere Synonymiker mochte dieser Vorwurf berechtigt sein, auf Abel findet er keine Anwendung. Seine Wörtergruppen

bilden keine geschlossnen Kreise, die im Stichworte des Titels ihr Centrum finden; vielmehr deutet dieses Stichwort nur im allgemeinen das Gebiet an, auf dem die synonymische Untersuchung sich bewegt, ist eben nur Titel und Ueberschrift, nicht Centralpunkt und begriffliche Einheit. Wie widerwärtig ihn rein logische Abgrenzungen und Ausmessungen berühren, zeigt in seinen Linguistic Essays (1882) der Aufsatz on the discrimination of synonyms S. 141, wo er die starke Behauptung wagt, in der Sprache sei alles mit einander verbunden und eigentlich alles Synonyma, wiewohl man gut tue, den Namen auf das nächst Verwante zu beschränken. Die Abneigung gegen scharfe Grenzen hielt ihn bis jetzt auch von der Behandlung der Namen sinnlicher Gegenstände ab, in der sich Pott so oft ein Genüge getan. Doch hängt das noch mit einem andern Umstande zusammen, der seine synonymischen Arbeiten charakterisirt. Synonyma abstracter Art reichen nicht nur viel weiter, sondern greifen auch viel tiefer, als sinnlicher Dinge; ohne ausgebreitete Belesenheit und gründliche Sprachkenntnis erlangt man keine Auskunft von ihnen, jedem Hastigen und Oberflächlichen verweigern sie eine Antwort. Dem Ruhme Potts schadet es nichts, wenn man es ausspricht, dass bei so vielen Sprachen seine Kenntnis der einzelnen nicht immer gründlich war und oft über Grammatik und Wörterbuch nicht hinauskam, vor allem da, wo keine Litteratur existirte; Namen sinnlicher Gegenstände zu sammeln, dafür reichte seine Art aus und entschädigte durch den Umfang des zusammengebrachten Materials; alle Gründlichkeit hätte ihn hier nicht eben weiter[1] gefördert. Abel dagegen genügt es nicht, »zwei sinnverwante Worte im allgemeinen an einander zu halten, und jedes durch die Unterscheidung von dem anderen so schärfer zu fassen. ... Es ist allerdings«, sagt er, »ganz wissenswert, dass die Engländer und Deutschen gewisse Beziehungen

[1] Diese Worte beziehen sich nur auf Pott als Synonymiker, und werden sie nicht dadurch bestätigt, dass Pott im 1. Bande dieser Ztschr. die Namen des Liebesgottes sammelt, Abel den Begriff der Liebe (sieh unten!) behandelt?

durch *this* und *that*, dies und das, sondern . . . . und dennoch wissen wir gar wenig von diesen Worten, wenn wir nicht gleichzeitig erfahren, dass der Engländer sie anders gebraucht, als der Deutsche, dass ihm vieles *this* ist, was diesem »jenes« heißt und vieles *that*, was dieser »dieses« nennt. Die logische Erklärung, die in beiden Fällen dieselbe ist, hat also in Wahrheit für die psychologische Erkenntnis Ungenügendes geleistet« (S. 9 flg. der koptischen Untersuchungen). Also *nicht* »allgemein menschliche«, »empirisch allgemeine« Kategorien wirken hier, die der Synonymiker schon außer der Sprache und vor deren Kenntnis besitzt, sondern unter der Aufschrift einer allgemeinen Kategorie bemüht er sich durch eindringliches Sprachstudium, die *echten* Kategorien des Volksindividuums aufzufinden und zu bestimmen — und doch, nach Heerdegen, »wird alle Synonymik *nie* im Stande sein zu verleugnen, dass ihre Wiege auf dem Boden der Sophistik und Rhetorik (des Prodikos) gestanden hat«! (S. 10 im Heft 2 der Untersuchungen zur lateinischen Semasiologie.)

Synonymik tritt, in der besagten Weise aufgefasst und behandelt, neben die Semasiologie als gleichberechtigter Zweig der Bedeutungslehre oder der Semasiologie weiteren Sinnes, und zwar ist Synonymik *vergleichende* und Semasiologie engeren Sinnes *historische* Bedeutungslehre. Beides wird auch in der angezogenen Stelle des 1. Bandes dieser Zeitschrift nicht mit Namen, aber der Sache nach unterschieden: die Synonymik hat zur Aufgabe, »nicht sowohl auf die Mannigfaltigkeit der Vorstellungen« zu achten, »als auf die Tiefe und Schärfe, womit Völker das Wesen der Dinge und Begriffe erfassen, auf die Wesentlichkeit mehr, als auf die Feinheit der Unterschiede«; die Semasiologie muss »die Gesetze der Entwicklung des Wortschatzes aus der verhältnismäßig geringen Anzahl von Urwurzeln sowohl im allgemeinen als auch mit Bezug auf das Charakteristische der einzelnen Völker darlegen«. Beide Wissenschaften enthalten ein *individuelles* und ein *allgemeines* Moment, indem die eine die Vergleichung und die andere die Ent-

wicklung der Bedeutungen bei einem Volke vornehmen, oder die Vergleichung auf beliebige verwante und unverwante Völker ausdehnen und die Entwicklung auf die sosogenannte Wurzelperiode zurück verfolgen kann. Im erstern Falle ist auch die Synonymik philologischer Art, im zweiten berührt sich auch die Semasiologie mit Linguistik, und dies linguistische Element mag selbst Heerdegen (Heft 2 S. 18) nicht missen, der sonst den philologischen und individualisirenden Zug der Semasiologie so stark hervorhebt. Aber sogar der Hauptunterschied der vergleichenden und der historischen Behandlung gilt nur mit Einschränkung; in der Tat besteht der Unterschied nur im Mehr und Weniger, nur im Ueberwiegen des einen oder des andern; weder der Synonymiker noch der Semasiologe darf ohne Schaden in abstracter Ausschließlichkeit verfahren. Die Abhandlung von Abel in den Linguistic Essays: The conception of Love in some ancient and modern languages (früher schon deutsch erschienen) und Heerdegens Monographie über lat. orare als drittes Heft der Untersuchungen zur lateinischen Semasiologie (1881) sind gewiss sehr geeignet, den Gegensatz der beiden Arten von Behandlung zum Bewusstsein zu bringen: dort Analyse eines Begriffsknäuels, hier Geschichte eines Wortstammes — trotz alledem vergleicht Heerdegen die begriffsverwanten Verben loqui fari dicere u. s. w. (S. 9 flgde), um just die Bedeutung zu definiren, deren Träger er geschichtlich behandeln will, und Abel, der der Reihe nach die einschlägigen Ausdrücke des Lateinischen, Englischen, Hebräischen und Russischen durchgeht, ignorirt natürlich auch die zeitlichen Veränderungen nicht und unterscheidet z. B. beim lat. affectus früheren und späteren Sinn. Wie sich nun Semasiologie weiteren Sinnes in die Systematik der Sprachwissenschaft einfügen und in welche Teile ihre beiden Hauptstücke: Synonymik und Semasiologie engeren Sinnes zerfallen würden, dieser Aufgabe kann ich mich jetzt mit Grund entschlagen, weil ich nur den Zweck hatte, die Berechtigung einer Synonymik als Wissenschaft zu erweisen und damit von Abels Schriften den Verdacht einer geist-

reichen und gelehrten Spielerei nach Kräften abzuwehren. Wegen jener Aufgabe verweise ich vielmehr den Leser auf Heerdegens 1. Heft: Ueber Umfang und Gliederung der Sprachwissenschaft u. s. w. (1875), der mich überhaupt zu dieser methodischen Auseinandersetzung angeregt hat.

Die wissenschaftliche Berechtigung wird nicht durch Mängel der Ausführung aufgehoben, die dem Synonymiker und nicht der Synonymik anhaften. Bei Abel möchte als Mangel, um den stellenweisen überfeinen Feinsinn nur beiläufig zu erwähnen, vor allem das erscheinen, dass seine bisherigen Arbeiten inhaltlich zu sehr aus einander fallen. Eine Wissenschaft verlangt nicht bloß Einheit der Methode, sondern auch Zusammenschießen der Einzelheiten zu allgemeineren Ergebnissen. Das eine Mal beschränkt er seine Erörterungen auf eine Sprache und deren Dialekte, wie in den zwei Bänden koptischer Untersuchungen, in den linguistic Essays S. 81—134 the english verbs of command, und in den Ilch lect. S. 61 flg. the Russian linguistic conception of gentleman and nobleman; dehnt sie dann auf zwei nächstverwante Sprachen aus, wenn er in den lingu. Ess. S. 8—12 über billig und engl. fair equitable, S. 13—16 über Beschluss und Entschluss und die entsprechenden englischen Ausdrücke handelt, oder in den Ilch. lect. über die zwei russischen Sprachen des Groß- oder Finno-Russischen und des Klein- oder Slavo-Russischen, das wieder in den südlichen oder Ukraina-Dialekt und in das nördliche oder Weiß-Russische (S. 42 flg.) zerfällt; geht ferner zu weiter von einander abstehenden, aber immer noch stammverwanten Sprachen über, so bespricht er in den lingu. Ess. S. 3—8 Freund und frzsch. ami, in den Ilch. lect. S. 89—115 den sprachlichen Begriff der Freiheit im Russischen und Polnischen in Vergleich mit dem Lateinischen; in der Abhandlung über den sprachlichen Begriff der Liebe endlich zieht er eine völlig unverwante Sprache, das Hebräische, herbei. Die Mannigfaltigkeit der Sprachen und der Gegenstände hindert ihn, allgemeinere Resultate zu erreichen und macht, gepaart mit geistreicher Darstellung, eben den Essay aus — trotz

gründlicher Sprachenkenntnis und wissenschaftlichem Ernste. Entweder müsste Abel, um seine Schlüsse auszudehnen, beispielsweise den Begriff der Freiheit oder der Liebe in möglichst vielen Sprachen untersuchen, wie es etwa Gabelentz mit der Passivform gemacht hat, oder dann, weil die zu diesem Zwecke unerlässliche Vertrautheit mit dem Sprachgebrauch ohnehin der Zahl ein Ziel setzt, einige irgendwie zusammengehörige Sprachen auswählen, die entweder verwantschaftlich mit einander verbunden sind, oder den darzustellenden Begriff besonders reich und eigentümlich ausgebildet enthalten; das Griechische und das Deutsche wäre bei den oben als Beispiel genannten Begriffen schlechthin nicht zu entbehren und hier würden die Wörterbücher wesentliche Unterstützung bieten. Es ließe sich auch, in einer Sprache, eine Gruppe verwanter Begriffe, etwa Liebe Freundschaft Freundlichkeit Wohlwollen u. s. w. um so eher darstellen, als die Grenzen der sprachlichen Begriffe in einander verfließen; eine solche Aufgabe hatte sich Abel in seinen koptischen Untersuchungen gestellt und den Kreis religiöser Begriffe der alten Aegypter behandelt. Uebrigens leidet auch die Semasiologie an demselben Uebel der Vereinzelung, und Monographien, wie Heerdegen eine über orare geschrieben hat, gewinnen nur in einem größeren Ganzen vollen Wert.

Weniger zusammenhängend mit der Bedeutungslehre in dem bis jetzt besprochenen Sinne und mehr durch die ägyptologischen Forschungen des Verfassers vermittelt sind dessen eigentümliche Ansichten über Entstehung und Ausbildung der Sprache, auf die er offenbar ein großes Gewicht legt; wenigstens ergreift er auch in dem neusten Buche der Ilch. lect. mit Begierde einen Anlass, um von S. 73—86 einen Excurs über diese Fragen einzuschalten, denen er in den lingu. ess. einen eigenen Aufsatz the origin of language S. 225—242, eine Ueberarbeitung des in der Zeitschrift »Nord und Süd« (Juni 1879) erschienenen Artikels »Sprache und ägyptische Sprache«, gewidmet hatte. Um mich kürzer fassen zu können, verweise ich auf Bruchmanns Besprechung Bd. XI S. 336 flg. XIV 224 flg. Drei Punkte machen das Ganze

von Abels Ansichten aus: 1. Charakteristische Züge der Ursprache finden sich noch im Aegyptischen, das ihr am nächsten steht; 2. der eine Zug ist der im Aegyptischen außerordentlich häufige Umschlag der Bedeutung, so dass dieselbe Wurzel weiß und schwarz, gut und schlecht bedeuten kann; 3. der andere Zug ist die ebenfalls im Aegyptischen nachweisbare Versetzung oder Umkehrung der Laute, so dass *fes* auch als *sef* erscheinen kann. Hiebei lasse ich das Aegyptische aus dem Spiele, weil meine geringen Kenntnisse auf diesem Gebiete mich zu keinem Urteil berechtigen und Aegyptologen sich über Abels Ansichten öffentlich bis jetzt weder zustimmend noch ablehnend ausgesprochen haben, und sehe nur an den beigebrachten indogermanischen Parallelen nach, vom Slavischen indessen nur Russisch berücksichtigend, ob sie von psychologischer und lautlicher Seite begründet genug sind, um als Erbe der ursprachlichen Vorzeit zu gelten. Auch ein negatives Resultat würde natürlich für das Aegyptische nichts beweisen und dem Verfasser bliebe auch so das Verdienst, Fragen angeregt zu haben, »welche wirkliche Fragen sind und eine eingehende Beantwortung[1] verlangen«.

Es ist ein Irrtum, in irgend einer Sprache, die existirt oder existirt hat, charakteristische Züge der Ursprache entdecken zu wollen. Was *Friedr. Haase* in seinen Vorles. über lat. Sprachwiss. Bd. I S. 44 flg. äußert, unterschreibe ich von Wort zu Wort: »wie weit uns auch die Geschichte und geschichtliche Vermutung zurückführen möge auf die frühesten Stufen der Bildung, immer sind diese noch unendlich weit getrennt von jener ersten Stufe, wo der Mensch zum Bewusstsein erwachte und dies Bewusstsein sich zu äußern anfing. Wir können also über den (ersten) Ursprung der Sprache nur durch Schluss und Vermutung und nach der Analogie des sonstigen Bildungsganges etwas aussagen, und *je specieller dies ist, desto sicherer ist es unhaltbar*. Namentlich hat das Bestreben oft irre geführt,

[1] K. Bruchmann Bd. XIV S. 227.

aus den vorliegenden historischen Sprachen eine als die erste und älteste herauszufinden; dies ist ein eben so vergebliches Bemühen, als wenn Naturphilosophen für die physische Welt eine materia prima haben finden wollen«. Und wenn er im Folgenden zugesteht: »Immerhin kann indess eine Sprache mehr als die andere dem allgemeinen Sprachursprung nahe stehen, wie z. B. vom Sanskrit mit Grund behauptet wird«, so widerlegt er das gleich durch die Sätze: »Man kann behaupten, dass die Sprache eines noch ganz rohen ideenarmen Volkes (wie Sanskrit?!) der Sprache der ersten Menschen sehr ähnlich sein müsse; dennoch wird uns hierdurch kein wirklicher Aufschluss gegeben, da wir es immer mit Sprachen zu tun haben, die schon längst in Gebrauch und fertig sind oder gar Literatur haben, und da die Sprachen der wilden Völker unter einander eben so sehr verschieden sind als die der zahmen, und da sie, wenn auch roh im Ganzen, doch oft im Einzelnen sehr scharfsinnig und geistreich sind«. Das sind alles sehr wahre und gesunde Bemerkungen, die Haase hätten verhindern sollen, noch im Lateinischen so viele Reste des onomatopoetischen Ursprungs zu entdecken, als das S. 75 flg. geschieht. Schon der bloße Umstand, dass selbst in unsern Zeiten wissenschaftlicher Sprachforschung mehr als eine Sprache der Ursprache gleichen soll, muss gegen diesen Anspruch mistrauisch machen. So lange die agglutinirende Methode die Sprachforschung beherschte und infolge dessen die Wurzelperiode des Indogermanischen fest stand, behauptete das Chinesische den ursprachlichen Ehrentitel, und das dreiteilige Schema der isolirenden agglutinirenden flexivischen Sprachen, obwohl für die Erkenntnis der einzelnen Sprachen gänzlich unfruchtbar und vielfach verschoben und erweitert, galt als dauerndes Resultat der Wissenschaft. Nun sind aber die Sinologen selbst von der Ursprünglichkeit des chinesischen Monosyllabismus nicht überzeugt: teils »drängt sich die unabweisbare Folgerung auf, dass auch im Chinesischen Spuren ursprünglicher Wortbildung zu constatiren sind«, teils »darf die chinesische Umgangssprache, wie sie gegenwärtig lebt,

schlechterdings nicht mehr als eine streng isolirende Sprache bezeichnet werden« und »die beliebte Parallele mit dem angeblich monosyllabischen Urzustande der Sprache überhaupt ist eine verfehlte« (Grube: die sprachgeschichtliche Stellung des Chinesischen S. 18 flg.). Dass auch beim Indogermanischen die Ansicht eines ehemaligen Wurzelzustandes auf kein Factum sich stützen kann, liegt auf der Hand. Dem gegenüber betrachten andere gerade den Satz, nicht das Wort, als ursprüngliche Redeform, so Waitz in der Anthropologie der Naturvölker, und weisen demnach den nordamerikanischen Sprachen den Vorzug der Ursprachlichkeit zu, die sechs bis achttausend verschiedene Verbalformen oder Verbalsätze besitzen können, ohne aus ihnen ein einzelnes Wort zu abstrahiren, das den Sinn des Verbs für sich enthielte; diesen gilt gerade die chinesische Weise als die jüngste Entwicklungsstufe, weil hier der Satz gründlich analysirt und jedes Glied für sich hingestellt wird; Sayce adoptirt an verschiedenen Stellen seiner Introduction to the science of language (1880), namentlich im ersten Band, die Anschauung von Waitz. Jetzt führt Abel als dritten Bewerber für den Rang einer Ursprache das Aegyptische ein — freilich mit dem großen Unterschiede, dass in den beiden ersten Fällen theoretische Vorstellungen über die Beschaffenheit der Ursprache den Ausschlag bei der Wahl gaben, Abel umgekehrt durch die Eigentümlichkeiten des Aegyptischen sich bestimmen ließ, ihm ursprachliche Altertümlichkeit zuzuerkennen, weil sie mit einer entwickelten Sprache unvereinbar schienen. Dagegen wendet schon Bruchmann ein, dass die in den Hieroglyphen erhaltene Sprache noch nicht die einige Jahrtausende vorher anzusetzende Ursprache darstellen könne, was man immer von jenen Eigenheiten halten mag, zu denen ich mich im Folgenden wende.

Beim Umschlag der Bedeutung mischt Abel verschiedene Verhältnisse unter einander, wenigstens in den indogermanischen Beispielen, die ich im Folgenden aus einander halten will. Ob auch Prof. Bain in seiner Logik, auf den

sich Abel Ilch. Lect. S. 73 Anm. beruft, Scheidungen vornimmt, bin ich leider ausser Stande nachzusehen; eine Prüfung der sprachlichen Tatsachen wird aber vollständig ausreichen und das auffallende Phänomen in bloßen Schein auflösen, wobei jede Classe einige Beispiele veranschaulichen sollen, die der Leser nach Belieben vermehren kann.

1. Am meisten Eindruck machen die entgegengesetzten Raumbestimmungen des oben unten, außen innen, vornen hinten, vorwärts rückwärts, mit gegen, mit ohne u. s. w., die oft in einem Worte sich vereinigen in allen Sprachen und zu allen Zeiten. Aber das sind erstens Bestimmungen, die an einander haften, deren sich die eine nicht ohne die andere denken läßt, und die zweitens ganz vom Standpunkte oder von der Anschauung des Sprechenden abhängen und nicht den Dingen selber innewohnen. Gesetzt auch, es habe in der Ursprache jeder Begriff zu seiner Verdeutlichung der Vergleichung und des Gegenteils bedurft und die ganze Welt der Erscheinungen im Kopfe des Ursprechers in Gegensätze sich gegabelt, wie Abel meint, obwohl ich nicht einsehe, warum jener nicht eben so gut den Baum in Wurzel Stamm und Aeste, die Lebewelt in Menschen Tiere Pflanzen u. s. w. hätte scheiden können, aber gesetzt, Gegensätze wie voll und leer, hell und dunkel, schlafen und wachen, Fuß und Hand u. s. w. hätten auch in allen andern Vorstellungen eine Zersetzung und Zweiteilung bewirkt: so können wir zwar heute unmöglich dasselbe Ding im selben Momente voll und leer, hell und dunkel nennen, wohl aber als oben und unten, innen und außen befindlich, ob dem Boden und unter dem Dache, innerhalb des Hauses und außerhalb des Zimmers, bezeichnen, weil abgesehen vom Betrachter, der die Beziehung angibt, auf nichts *in natura rerum* die Raumbestimmungen des oben, unten, außen, innen Anwendung finden. Wenn also z. B. im lat. *altus* »hoch« und »tief« zusammenlaufen, so darf man daraus ja nicht schließen, dass einst dasselbe Wort auch »schwarz« und »weiß« habe bedeuten können; *altus* bedeutet »vertical«, und der zufällige Standpunkt, den der Sprecher einnimmt oder annimmt, ob am

Fuße eines Turmes oder am Rande eines Grabens, und der an der Sache selbst nichts ändert, scheidet für uns die Indifferenz des lateinischen Adjectivs. Ganz ähnlich wird *caput* bei Gewässern bald vom Ursprung und der Quelle, bald wiewohl seltener vom Ausfluss und der Mündung gebraucht, je nachdem die Phantasie den Leib des Flusses legt; *caput* selbst aber erleidet keinen Umschlag der Bedeutung. Man muss sich auch nicht verwundern, wenn Anfang und Ende in einander überfließen als zwei äußerste Punkte, was bei der slav. Wurzel *čen kon* stattfindet: altslav. 3. P. Sg. *na-čĭne-tŭ* Infin. *na-čę-tĭ* »anfangen« *na-čę-lo* »Anfang«, russ. *na-čnĕtŭ na-čátĭ načálo;* aber *konĭcĭ* »Ende« *sŭ-konĭčajetĭ* »er beendet«, russ.[1] *konécŭ s-končajetŭ*, und altslav. *iskoni*, eig. *izŭ koni* mit Genet. Sing. des veralteten Stammes *konĭ*, »von Anfang an«. Der Unterschied von Anfang und Ende, der bei der räumlichen Ausdehnung von der Willkür des Beschauers abhing, musste natürlich bei Verben, wo das objective Viel oder Wenig der Handlung oder des Zustandes hinzukam, durch die secundären Mittel der Präpositionen und der Ableitung deutlich ausgedrückt werden. So pflegt man lat. *adimo* und sskrt. *ādade* (Med.) mit »entziehen wegnehmen« u. s. w. zu übersetzen, eig. an sich nehmen, was mit *vicos exurere* »Dörfer einäschern«, *vectigalia exigere* aus dem Sacke der Steuerpflichtigen, »Steuern eintreiben« in den Fiskus und dergl. auf gleicher Linie steht, nur dass in den zwei letzten Beispielen der Widerspruch sich zwischen zwei Sprachen zeigt, der bei *adimere* und *ādātum* in derselben Sprache erscheint; denn hätte in diesem Falle *ad* und *ā* nicht auch in Italien und Indien den Sinn von »weg« angenommen, so wäre die Construction *adimere alicui aliquid* und *ādātum kasjacit* (Gen. = Dat.) *kimcit* unmöglich. Auf den Wechsel des oben und unten bei griech. *ὑπό* und *ὑπ-*, lat. *sub* und *sup-* weise ich nur mit einem Worte hin, um noch »mit — ohne« zu besprechen. Da liegt nun allerdings

---

[1] *c* = deutsch *z*, aber *z* = deutsch *s*; im Sanskrit und Pers. ist *c* = tsch = *č*.

der Gegensatz in der Wirklichkeit, nicht in der subjectiven Anschauung vor; aber jede Trennung setzt das Beisammensein so notwendig voraus, dass schon der psychologische Mechanismus, oft auch der rhetorische Zweck der Verstärkung, dem »weg« das »mit« beifügt; so engl. *with-out* eig. mit aus = außer ohne, das im gleichbedeutenden ungar. *nél-kül* alt *nálkül* (vergl. *nálam* bei mir *kinél* bei wem, *külföld* Ausland *külön* für sich, besonders) und im frzsch. *d'avec* eine stricte Parallele findet. Weiter gehört dahin *hacā* des Altpersischen, das mit sskrt. *sacā* »dabei, zusammen« identisch ist und den Ablativ umschreiben hilft, was nicht möglich wäre, wenn nicht der dabei stehende Casus wirklich ursprünglich Ablativ wäre, wie *hacā bābirauš* »aus Babylon« beweist, während er meist mit dem Instrumentalis zusammenfällt; auch hier vereinigt sich also das »mit« und das »weg« zum Ablativ der Trennung. Endlich gesellt sich aus dem Sanskrit als Umkehr von *hacā* »zusammen« mit Ablativ *vinā* »ohne« mit Instrumentalis hinzu, und die sehr geläufige Construction der Verben des Trennens mit dem Casus der Vereinigung; es lautet der Schluss des Meghaduta: *mā bhūd evaṁ kšaṇam api ca te vidjutā viprajogaḥ* »und so sei dir (Wolke *megha* männl.) auch nicht einen Augenblick Trennung vom (eig. mit dem) Blitze (*vidjut* weibl.)«! So auch engl. *to part with* »sich trennen von«; vergl. noch diese Ztschr. Bd. X S. 156 flg. Hübschmann: Zur Casuslehre (1875) S. 264, 295 und 326. In allen diesen Beispielen wird der Begriff der Gesellschaft in den der Trennung mit aufgenommen, wie auch wirklich die erste der zweiten vorangeht, und was ist die eben erwähnte Verbalconstruction viel anders als wenn im Griechischen *εἰς τὸν σταθμὸν ἐπεφάνη* »nach der Station (gekommen) erschien er«, *συμμῖξαι τοῖς ἄλλοις εἰς Κάλπης λιμένα* »sich mit den andern vereinigen nach dem Hafen Kalpe (gelangt)« und dergl. gestattet ist? Auf das übersprungene Glied, das dem andern vorhergehen muss und deswegen sprachlich entbehrt werden kann, deutet dort der Casus, hier die Präposition hin. Wie kann das einen Beleg abgeben für the old principle of squeezing antago-

nistic concepts into a single term (Ilch. lect. S. 78), d. h. dass dasselbe Wort »schwarz« und »weiß« bedeuten kann? — Der Sinn von »gegen wider« endlich, den die englischen Verba *with-draw with-hold with-stand* enthalten, der sich zum »weg-« und »zurück« steigern kann, steht mit dem »bei neben gegen mit«, worin sich das ältere *with* und seine nächsten Verwanten herumdrehen, in keinem Gegensatz, sondern bewahrt noch den früheren Gebrauch und ist erst durch die heutige Beschränkung auf »mit« gegensätzlich geworden; keinenfalls geht daraus hervor, dass *with* ursprünglich »mit« und »ohne« bedeutete (linguistic essays S. 240). Deutsch »wider« und »wieder« sind sich auch nicht sonderlich entgegengesetzt, weil beide eine Wiederholung bezeichnen, die, von derselben Person vollzogen, meist als »wieder« *iterum*, von einer andern, als »wider« *rursus vicissim* gilt: ich widerspreche dir, du sprichst wieder; ich widerrufe, was ich sagte. Griechisch *πάλιν* bietet dasselbe, worüber man die Wörterbücher vergleiche, und selbst *contra* macht einen Ansatz: *contra dicere* »widersprechen«, *contra amare* »wieder lieben, Gegenliebe üben« (Mil. glor. 101) als bloße Erwiederung, was zwischen feindlichem »wider« und erneuerndem »wieder« die Mitte hält. Scheidungen solcher Art in e i n e r Präposition und Berührungen entgegengesetzter Präpositionen beweisen für des Verfassers Zwecke bei der Zweideutigkeit räumlicher Beziehungen und der Mannigfaltigkeit resp. Willkür in Uebertragungen nicht viel: *παρὰ θῖνα* »längs der Küste« *secundum litus* und *παρὰ νόμον* »wider das Gesetz« nicht: *secundum legem;* sskrt. *anukūla-* »dem Ufer entlang, günstig, entsprechend«; *anuloma-* »nach dem Strich des Haares *(loman-)*, natürlich, passend«; *pratikūla* »widrig unangenehm«; *pratiloma-* »widerhaarig verkehrt«; aber mit *rūpa* »Gestalt« treffen die sonst entgegengesetzten Präpositionen *anu* und *prati* in derselben Bedeutung zusammen: »entsprechend angemessen ähnlich«; auch als Nomen heißt *pratirūpa-* wie *pratibimba-* »Gegenbild = Abbild Ebenbild«; vergl. Ludw. Tobler Bd. I 360.

2) S. 37 und 79 der Ilch. lect. spricht Abel von der

Eigenheit der russischen Volks- namentlich Bauernsprache, die Ausdrücke für »gut« auch für »schlecht« zu gebrauchen, worin er ein Ueberbleibsel der ursprachlichen Doppelzüngigkeit erblickt. »Wenn ein gebildeter Mann sagt: *eto blagój sovětŭ*, so meint er: das ist ein ausgezeichneter Rat; aber wenn ein Bauer äußert: *lóšadĭ blagája*, so soll das heißen: das ist eine elende alte Mähre, oder: *blagój čelověkŭ* das ist ein sehr schlechter Kerl. Weil nun *blago-ródnyj* wohlgeboren bedeutet, nicht: schlecht geboren, so kann es demgemäß nicht volkstümlichen Ursprung haben. Um höflicher Titel zu sein, wie es ist, muss es in guter Gesellschaft entstanden sein.« Nun mag man den Unterschied der Sprache der Gebildeten und der untern Volksschichten nach S. 54 noch so groß sich vorstellen, auffallend wäre dieser Umschlag immerhin; die dafür beigebrachten Analogien anderer Sprachen halten keinen Stand: »Ist nicht *better*, obschon von *bad* abgeleitet, der Comparativ von *good?*« Aber engl. *bad* »schlecht« und *better* = got. *batizan-* »besser« haben, wie *d* und *t* zeigen, nichts mit einander gemein, womit nun auch immer *bad* zusammenhangen mag. »Ist nicht *worse* got. *wairs* u. s. w. das Gegenteil seines Sanskrit-Aequivalents *vara-*, das »besser gut« bedeutet?« Sein Sanskrit-Aequivalent ist aber nicht *vara-*, das, von *vara-* »Freier Geliebter Gatte« und von *vara-* »Wahl Wunsch Wunschgabe Gnade« nicht zu trennen, zur Wurzel *var* gehört, die europäisch als *vel vol*, mit *l*, erscheint; *worse* lasse ich auf sich beruhen. Auch lat. *malus* und *melior* kann man nicht als verwant anerkennen wegen der Verschiedenheit des Vocales, die unerklärbar wäre. Ueberhaupt bieten obige russische Redensarten nichts Ursprachliches, es müsste denn die Volksironie sein, die immer und überall einen hervorstehenden Zug der Rede des gemeinen Mannes ausmacht; auch wir sagen: eine schöne Aufführung! ein sauberer Patron! und dergl., woraus noch niemand geschlossen hat, schön bedeute auch garstig hässlich, und sauber auch schmutzig; und wie der Sprachgebrauch nicht gerne zu viele individuelle Einfälle und Willkürlichkeiten duldet, sondern sie bald in stehende Phrasen zu ver-

festigen sucht, so ließe sich wohl begreifen, dass weder alle möglichen Adjectiva diese directe Ironie gestatten noch bei allen Völkern Uebereinstimmung zu herschen braucht. Die Ironie könnte sogar durch ausnahmslose Wiederholung derselben ironischen Redensart ganz vergessen werden und verschwinden; denn nur so lange wird sie empfunden, als man sich anders ausdrücken kann. Einen Fall wenigstens will ich anführen: wenn von einer Kinderschaar eines unversehens etwas zerbricht oder sonst Schaden anrichtet, so pflegen die andern: só recht, só recht! auszurufen, ein Ausdruck der Aufregung und des Erstaunens, ohne des anfänglich jedenfalls ironischen Sinnes: só ists recht, nur so weiter! irgend bewusst zu sein; im Gegenteil machen sie oft dadurch der Missbilligung und dem Unwillen Luft: só ists nicht recht! Die Volkssprache nach dieser Richtung zu untersuchen, würde sich gewiss lohnen, wobei man achten müsste 1) auf die ironisch gebrauchten Ausdrücke als Stoff der Ironie, 2) auf die feinere oder gröbere Art derselben, 3) auf den höheren oder geringern Grad der Bewusstheit. Erkennt man die Ironie, besonders die directe, als wesentlichen Factor der gemeinen Rede an, so erledigen sich Abels russische Beispiele von selbst.

3) Wenn »Boden« nicht bloß unten zu denken ist, sondern auch das obere Stockwerk bezeichnet, was Abel lingu. essays S. 240 für seine Anschauung anführt, so scheint dieser Boden »ursprünglich immer ein Schüttboden Fruchtboden Kornboden Malzboden Heuboden, auf den Frucht oder Heu geschüttet, geladen ist« (Grimms Wörterb.), auf dem also etwas liegt und lastet, gewesen zu sein, was zur Bedeutung von Boden vortrefflich stimmt. Zudem besitzt ein Fass und ein Gemach zwei Boden; denn auch die Decke ist ein Boden, auf den man steigen und auf dem man »frei und ungehemmt« auftreten kann. Derselben Zweideutigkeit unterliegt auch »Bühne« und »Diele« um so eher, als sie von vornherein auf etwas Gezimmertes sich beziehen, was dem Boden und der Decke eines Zimmers gilt; selbst »Estrich« bezeichnet dialektisch die oberen Räume des Hauses, in denen man

Holz verwahrt, Kisten und Kasten aufstellt. Alles andere liegt hier vor als ein Umschlag des Begriffes. Man könnte sich eben so gut verwundern, dass die beiden Türschwellen, limen inferum et limen superum, denselben Namen führen, oder die beiden Lippen (im Sanskrit allerdings *ošṭha* Oberlippe und *adhara* Unterlippe) — alles zusammengehörige, sich gegenseitig ergänzende Dinge, die den Wechsel von gut und bös in einem Worte nicht entschuldigen können. So verhält es sich auch mit lat. *familia*, das schon bei den Scenikern »Familie« und »Hausgesinde« heißt, die zwei das Ganze des Haushaltes ausmachenden Teile; man vergl. Terenz Adelphi V. 89 mit 297 und 448. Der Ungar vermag durch Vocalschattirung den Unterschied und die Einheit zu symbolisiren: *család* und *cseléd (cs* = tsch*)*.

4) Es blieben jetzt Abel nur die sogen. *voces ambiguae* übrig, die ja einen Gegensatz in sich aufnehmen können, wie lat. *fortuna valetudo* griech. *ἐλπίζω ὑποπτεύω* u. s. w. Er hebt sie zwar nicht eigens hervor, indessen erwähnt er doch S. 85 der Ilch. lect. slavoruss. *prigóda, lucky and unlucky accident; prigodĭtĭ to be profitable, prigodsĭtĭ to be unprofitable.* Das Grundwort ist *godŭ opportunitas tempus καιρός*,[1] wovon *goditi sę contingere,* ohne *sę:* passend, angenehm sein; die Wurzelform *žed* zeigt sich in *žĭdati* warten, russ. *ždatĭ*, Präs. Sing. *ždu ždëšĭ ždëtŭ* erwarten (vergl. mit *god žed žĭd žd: kon čen čĭn čn*). Der Charakter einer *vox ambigua* tritt deutlich genug hervor, und damit ist die gegensätzliche Bedeutung auch schon entschuldigt: es erfolgt nicht ein Umschlag aus der einen Bedeutung in ihr Gegenteil, sondern die indifferente Bedeutung specialisirt sich in der einen oder andern Richtung gemäß dem Zusammenhange oder dem Sprachgebrauche. *Fortuna* heißt nicht 1) Glück 2) Unglück, sondern wie *συμφορά* »Geschick Begegnis«, während nach des Verfassers Vorstellung *blagyj* nicht etwa »beschaffen«, sondern 1) gut 2) schlecht. — Man gestatte

[1] Ebenso russ. *slúčaj* Genet. *slúčaja, vŭ slučajě* »im Falle«, *slučáino* »zufällig«; *sluči-sja* (Bib.) »es ereignete sich«.

noch kurz den scheinbaren Umschlag des oft besprochenen lat. *male* und deutschen *un* zu erwähnen, der bei beiden durch die Beschaffenheit des folgenden Wortes bedingt wird: *male sana mens* (nicht recht) und *male rauca vox* (recht), *male pugnare* (schlecht) und *male mulcare* (gut *probe*); Untiefe seichte Stelle, Furt und dialektisch: tiefe Stelle, wo man versinkt, Unmensch der kein Mensch ist, Untier recht großes Tier. Wird nämlich der folgende Begriff negativ gefasst und in Gegensatz zu einem andern gebracht, so verschärfen und steigern *male* und *un* dies Gegensätzliche und Negative; geschieht das nicht oder ist das unmöglich, so schwächen und negiren sie den folgenden Begriff: die *rauca vox* bildet den Gegensatz zur gewöhnlichen natürlichen Stimme; das *mulcare* gilt als unedle, den gesellschaftlichen Beziehungen widerstrebende Handlung; Tiefe als bodenlose unergründliche wird durch *un* gesteigert, dagegen als bloßes »hinab und hinunter« durch *un* aufgehoben; mit »Tier« verbindet sich häufig, als Gegensatz des Menschen, die Idee des Ungeschlachten Unmäßigen Grausamen Rohen, und diesen Gegensatz setzt *un* noch eigens[1] heraus.

Es würde zu weit führen, alle Beispiele Abels durchzugehen; es kam mir nur darauf an, Classen zu unterscheiden, weil es zu bequem scheint, überall nur den ursprachlichen Umschlag der Bedeutung anzunehmen; ob dieser auf indogermanischem Boden sich halten lasse, das beurteile nunmehr der unparteiische Leser!

Ueber die Versetzung der Laute (*fes* und *sef*) kann ich mich kürzer fassen; ich stelle sie für indogermanische Sprachen in der Allgemeinheit, wie sie Abel auch in seiner neusten Schrift: Gegensinn der Urworte annimmt, in Abrede und muss es nur bedauern, dass er sich lingu. ess. S. 242 Zusammenstellungen erlaubte wie Fisch und Schiff, Stamm und Mast, Kahn und Nachen, Berg und Grube, Licht und hell u. s. w., und allen Lautgesetzen zum Trotz: lat. *toga*

[1] Vergl. das schweizerische: *ühung* = Unhund *monstrum hominis*, offenbar nichts weniger als Nichthund.

und *χιτών*, *θυμός* und deutsch Mut, lat. *clāmare* und slav. *mlŭčati* russ. *molčátĭ* schweigen u. s. w. Auch gegen die slavischen Beispiele von *inversion of sound* in den ilch. lect. S. 85 erregt die Zusammenstellung von russ. *kazátĭ* »zeigen« mit lit. *sakyti* »sprechen« gegründeten Argwohn, und Annahmen wie: lat. *carpere* sei das nach Laut und Sinn verkehrte *precari*, lat. *libet* und deutsch *lieb* werde durch lautliche Verkehrung griech. *φίλος* (ebenda S. 84), können die Sprachwissenschaft nur in Verruf bringen. Als sicheres Beispiel habe ich bloß *σκεπ* = indog. *spek*[1] zur Hand, was sich durch das schwankende Wesen der Anlautsgruppen mit *s* erklärt; *kep* von *ἀρτοκόπος* enthält keine Umstellung der Wurzel *pek*[2], sondern, wenn überhaupt zu dieser Wurzel gehörig, die im Griechischen als *πετ* (*πέσσω* aus *πετjω*) und *πεπ* auftritt, Assimilation des Anlautes an den Inlaut, als er noch guttural klang, wie lat. *coquo* = *quoquo* = **quequo* = **pequo* = sskrt. *pacāmi* = altslav. *peką*, und *quinque* = **quenque* = **penque* = sskrt. *pañca*.

Diese letzten Ausstellungen, die ein ehrlicher Beurteiler dem Verfasser unmöglich ersparen konnte, hindern freilich die Anerkennung nicht, dass der Leser von Abels Schriften sich nach verschiedenen Seiten belehrt und angeregt findet und auf Probleme hingewiesen wird, deren Lösung als Endziel allen sprachlichen Einzelforschungen vorschweben muss, und Männern, die uns jene großen oder besser: einzigen Aufgaben der Sprachwissenschaft vor Augen und zu Gemüte führen, gebührt stets unser Dank.

Basel, den 31. Juli 1883. Franz Misteli.

Berichtigungen: Bd. XIII S. 98 Z. 7 lies *tager* statt *tagar*. Bd. XIV S. 301 Z. 15 lies *meine* statt *deine*. Bd. XIV S. 302 Z. 5 lies *melletted* statt *melleted*. Bd. XIV S. 308 Z. 22 lies *varte-* statt *varse-*.

Erwiderung.

Der Beurteilung des Hrn. Prof. Misteli einige Bemerkungen hinzufügen zu dürfen verdanke ich der Güte der verehrten Redaction.

Soll der Vergleichenden Grammatik eine Vergleichende Lexicographie an die Seite gestellt werden, so ist, zumal im Anfang, wo es sich um wenig mehr als Proben handeln kann, eine gleichzeitige Erörterung verschiedener Begriffe wünschenswert. Im übrigen stimme ich ganz mit meinem geehrten Hrn. Kritiker überein, dass die neue Wissenschaft, der er seine gewichtige Unterstützung leiht, durch die Behandlung eines Begriffes in einer Anzahl verwanter Sprachen am meisten gefördert werden wird.

Ich betrachte das Aegyptische nicht als eine Ursprache, schreibe ihm aber die Bewarung gewisser ursprachlicher Züge zu. Ob ich darin Recht habe, wird die Beurteilung der erwähnten Züge und des dafür mitgeteilten ägyptischen Materials ergeben. Diese Beurteilung unternimmt mein geehrter Hr. Kritiker nicht.

Von den anhangsweise angezogenen Beispielen indogermanischen Gegensinns lässt Hr. Prof. Misteli den größten Teil unbesprochen, und verwirft die besprochenen teils aus logischen, teils aus philologischen Gründen. Die Kraft seiner logischen Gründe wird wesentlich davon abhängen, wie sich das Urteil über das entsprechende, weit mannigfaltigere, und die verschiedensten Urbegriffe umfassende ägyptische Material gestaltet, an welchem meine Beweisführung sich vollzieht. Mittlerweile möchte ich bemerkt haben, dass ich ironische Bedeutungswechsel von meinen Erörterungen ausschließe; dass ich ebenso die Auffassung räumlicher Verhältnisse je nach dem Standpunkt des Beschauers für grundsätzlich verschieden von derjenigen einheitlichen Anschauung des Gegensatzes halte, die ich Gegensinn nenne; dass ich dagegen was Hr. Prof. Misteli in Bezug auf die Zusammengehörigkeit der Begriffe der Gemeinschaft und Trennung zugesteht, als eine

Bestätigung meiner eigenen Ansichten und des ganzen Phänomens willig acceptire. In diesem Fall, wie überall, spreche ich nicht vom Umschlag der Bedeutung, sodass ein Wort 1) gut und 2) schlecht besagt haben könnte, wie Hr. Prof. Misteli annimmt, sondern im Gegenteil von einer gemeinsamen Urbedeutung, welche beide Seiten ungeschieden enthält, und je nach dem Sinn die eine oder andere als ein Verhältnismaß innerhalb des Gesammtbegriffs hervortreten lässt. Der Begriff »dunkel« zur Zeit des Gegensinns bedeutete also nur »weniger hell«; der Begriff »hell«: »mehr hell«; der Begriff »gut« bedeutete »sehr gut«; der Begriff »schlecht«: »weniger gut« u. s. w. In diesem Sinne habe ich nichts dagegen, wenn Hr. Prof. Misteli alle Fälle des Gegensinns als voces ambiguae auffassen will. Wird dieser Maßstab angelegt, so zeigt sich, dass die Einwände meines Hrn. Kritikers auf einer Sonderung beruhen, wo ich eine Einheitsbedeutung begrifflich und historisch darlege.

Was meine Nichtbeachtung indoeuropäischer Lautgesetze in einigen Fällen betrifft, so teile ich mit Bunsen, Lepsius, Brugsch, Ancessi, Rossi u. a. die Ueberzeugung von einer, der indoeuropäischen vorausgehenden weiteren Spracheinheit, welche entweder Sem und Ham, oder Sem, Ham und Japhet (die genannten Stimmen behandeln nicht alle das ganze Problem) verband. Nach meiner Auffassung ordnet demnach das Indoeuropäische Lautgesetz, was sich innerhalb seines Gebietes nach der Gruppentrennung vollzog; hat aber seinerseits mit dem Material zu rechnen, welches ihm von vor der Gruppentrennung her überliefert wurde, und welches seiner Zeit auf Grund anderer Lautgesetze gestaltet worden war. Ich habe mich schon früher für die Erkennbarkeit eines Teils dieser Lautgesetze im Aegyptischen ausgesprochen und hoffe es demnächst ausführlicher zu tun.[1] Dass die

[1] In einem Briefe an den unterzeichneten Herausgeber beruft sich Hr. Dr. Abel auf seine Anmerkung S. 37, »worin er für diejenigen Beispiele indoeuropäischen Gegensinns, welche den recipirten Lautgesetzen nicht entsprechen, den Begriff der Wurzelvariation ausdrücklich in Anspruch nimmt. Dieser Begriff ist ein anerkannter, wenn auch

Aegyptologie sich über die von mir aufgeworfenen und behandelten principiellen Fragen noch ungenügend geäußert hat, muss ich übrigens mit Hrn. Prof. Misteli, soweit gedruckte Aeußerungen in Betracht kommen, bedauern.

Dresden, 27. Januar 1884. C. Abel.

Schrader, O., Dr., Sprachvergleichung und Urgeschichte. Linguistisch-historische Beiträge zur Erforschung des indogermanischen Altertums. Jena, Hermann Costenoble 1883.

Ein ganz ausgezeichnetes Buch, das nicht nur den Sprachforschern von Fach, sondern weit über diesen Kreis hinaus allen die für Urgeschichte Interesse haben bestens empfohlen werden kann. Der Verf. hat mit umfangreichen Kenntnissen auf beiden Gebieten, wie solche kaum ein anderer Forscher haben wird, und mit scharfsinniger Beurteilung der linguistischen Tatsachen das Bild des urindogermanischen Lebens entworfen, wie es sich nach den neuesten Forschungen herausstellt. Er schließt sich hierbei einerseits an die jüngste Richtung der indogermanischen Sprachvergleichung, andererseits besonders an den auf diesem Gebiet so verdienstvollen Victor Hehn an. Dabei muss ich noch ausdrücklich nicht nur die vortreffliche Darstellung des Verfassers loben, sondern auch dies an seinem Verfahren herausheben, dass er dem Leser auch die geschichtliche Entwicklung der betreffenden Ansichten vom Ende des vorigen Jahrhunderts bis heute ausführlich darlegt.

---

nicht genau definirter; und durfte ich ihn nicht heranziehen für eine Erscheinung, die ihrer Natur nach ja so unendlich viel älter sein muss, als diejenige Lautgestaltung, welche das Substrat der heutigen Phonologie bildet?«

Ich will noch bemerken, dass ich, um das von Hrn. Dr. Abel angeregte Problem allseitig besprochen zu sehen, im nächsten Heft eine rein psychologische Behandlung der Frage von Hrn. Baines mitteilen werde, welche dieser berühmte englische Psycholog uns zur Verfügung gestellt hat. St.

Bei diesem rückhaltslos ausgesprochenen Lobe kommt die etwaige Uebereinstimmung oder Abweichung meiner Ansicht im einzelnen oder im ganzen gar nicht in Betracht. Die Anhänger der jüngsten Richtung werden nicht dermaßen sanguinisch sein, zu erwarten, dass ein Sechziger, wie ich bin, spornstreichs in ihr Lager ziehe. Es ist nicht bloß, dass man zur Erlernung gewisser Neuigkeiten zuvor vieles Alte verlernt haben muß, sondern es ist die ganze nun einmal eingelebte Gewöhnung des Denkens, so zu sagen, die Weltanschauung, welche ein Eintreten in die neu angelegten Gänge verhindert oder wenigstens erschwert. So frage ich mich z. B.: was mögen das für Sagen sein von Hercules und Odysseus, welche durch Wanderung von Hellas nach dem germanischen und skandinavischen Norden gedrungen sind (S. 230)?

Die Verwantschaft der Indogermanen mit den Semiten gilt für eine abgetane Sache. Warum? weil die Verwantschaft der beiderseitigen Sprachen nicht erwiesen werden kann? Gesetzt, dem wäre so, wäre der Verfasser berechtigt, (S. 413) zu sagen, es fehle für die Behauptung derselben »jeder begründete Anhalt« »in demselben Grade« wie rücksichtlich der ural-altaischen Sprachen? Also Uebereinstimmung der onomatopoetischen Gebilde, Besitz des männlichen und weiblichen Geschlechts mit dem Gesetz der Congruenz, Beugung des Nomens durch die drei Casus Nom. Acc. Gen., drei Numeri, entschiedne Scheidung des Verbum vom Nomen: dies alles mit den bedeutenden Folgen aus solchen Punkten fällt gar nicht in die Wagschale, wenn der Abstand zwischen den Sprachstämmen ermessen werden soll? Und die Gemeinsamkeit der Race (denn Indogermanen, Semiten und Kuschiten sind Kaukasier) bedeutet nichts?

Und wie steht es nun mit dem Mythos? Will man immer noch Verwantschaft zwischen indogermanischen und semitischen Mythen leugnen? Will man leugnen, dass der Stab Moses identisch ist mit dem Stabe des Dionysos? dass David, der Hirt, Krieger und Sänger ein apollinischer Heros ist?

Wenn nun aber eine Blutsverwantschaft zwischen Kuschiten, Semiten und Indogermanen besteht, so kann die

Linguistik begründet werden; sondern diese bedarf, wenn sie in die Tiefe geht, der Paläontologie. Wie steht es nun heute mit dieser? Jeder Tag lehrt neues kennen, stellt neue Sätze auf, stößt alle um. Der Verfasser sagt, die Pfahlbauer besaßen, wie die Urindogermanen als Haustiere: Rind, Schaf, Ziege, Hund, aber nicht das Pferd. Soeben lese ich (Corresp.-Bl. d. d. Ges. f. Anthrop. u. s. w. 1883, S. 168 b), dass man in den Pfahlbauten neben Hunde-, Ochsen-, Ziegen- und andern Schädeln auch Pferdeskelette gefunden hat; also sind Pferde den Pfahlbauern nicht nur bekannt gewesen, sondern sie sind auch mit den andern Haustieren auf den Pfahlbauten beherbergt worden.

Doch alles dies kann mich nicht abhalten, dem Verfasser die aufrichtigste Hochachtung und den wärmsten Dank für seine Arbeit zu zollen. St.

Offener Brief über die Casustheorie

an Hrn. Dr. **H. Ziemer** in Colberg.

Sie haben, geehrter Herr, meiner Abhandlung »zur Casustheorie« Leitmeritz 1882, welche ich in aufrichtiger Sympathie für die in Ihrem Buche »Junggrammatische Streifzüge im Gebiete der Syntax« niedergelegten Ansichten, Ihnen übersant hatte, in dieser geschätzten Zeitschrift Bd. XIV S. 303—214 eine eingehende Beurteilung gewidmet. Ich weiß nicht, ob die unerwartet freundliche Anerkennung meiner bescheidenen Leistung oder die vielen lehrreichen Winke, die in dieser Beurteilung mir erteilt werden, Ihnen mehr Dank von mir verdienen sollen. Aber einem uneigennützigen Diener der Wissenschaft wird als schönster Dank das Bewusstsein gelten, dass er von dem, was er als richtig und wahr erkannt hat, den Nächsten überzeugt hat. Dass nun Ihre Lehren bei mir nicht auf unfruchtbaren Boden gefallen sind, davon mögen Sie in den folgenden Auseinandersetzungen den Beweis erblicken.

Durch fortgesetzte Lectüre der Werke unserer modernen Sprachforscher einerseits, sowie durch wiederholte Musterung der Sprache der homerischen Gedichte, dieser nie veraltenden Bibel aller grammatici, gewann ich die Einsicht, dass z. B. eine Mahnung, wie Sie mir a. a. O. S. 207 zu Teil werden lassen: man solle auch nicht nach einer mutmaßlichen Grundbedeutung eines Casus forschen, oder die Tatsache der Isolirung von Formen, wie sie Paul, Princ. S. 86 so treffend formulirt hat, ungesäumte Berücksichtigung verdienen, soll nicht über einen, der bei Fragen solcher Natur mit reden will und dabei geflissentlich auf einem veralteten Standpunkt verharrt, zur Tagesordnung übergegangen werden. Von Verwendungsweisen einzelner Casus im Griechischen, war es, so leid es mir tut, das Ihnen gegenüber auszusprechen, nicht so sehr der Genitivus comparationis (über den ich noch jetzt, besonders seit ich Amdohrs Abhandlung »Ueber die Bedeutung des comparativs b. Homer« Jbb. f. Phil. 1880 S. 673—81 gelesen habe, die Meinung hege, er sei vom Comparativ wie von einem Adjectivum relativum abhängig zu denken) gewesen, der mich auf einen besseren Weg wies, als vielmehr Verbindungen wie *διέπρησσον πεδίοιο* und *τοῖσι δ'ἀνέστη* oder *τοῖσι . . ἀνόρουσε*, auf die ich noch zu sprechen kommen werde. Um gleich hier das zu erwähnen, was Sie in meiner Abhandlung vermissten, so hielt ich den Ablat. comparationis im Latein mit Haase (-Peter) Vorlsg. über lat. Sprachw. S. 182. 183 für einen Abl. d. Maßstabes, doch würde ich Gegengründen mehr Gehör schenken als es bei Haase geschehen ist, wo eine ähnliche Meinung, als Sie Junggr. Streifzüge S. 108 vertreten, kurzer Hand abgewiesen wird. Dass ich jetzt Ihrem Standpunkte mich nähere, werden Sie bald erkennen.

Hören Sie nun meine gegenwärtige Ansicht über die Bedeutung der Casus und ihr gegenseitiges Verhältnis. Ursprung derselben und Grundbedeutung werden nicht zur Sprache kommen; mein Urteil stützt sich nur auf den factischen Gebrauch derselben (Vgl. Jolly z. Gesch. d. Inf. S. 105).

Indem ich an der Ansicht von der schichtweisen Entstehung der Casus und an dem in meiner Schrift dargegestellten Bestand der Gruppen festhalte, ändere ich ein zwiefaches. Ich nenne zunächst die Objecte der Betrachtung anders, um durch den Namen auf das Wesen derselben bestimmter hinzuweisen. Die wichtigste unter diesen neuen Benennungen trifft die Gruppe der deiktisch-localen Casus (den Dativ. Loc. Abl. Instrum. befassend). Sie heißen nun adverbiale Casus, in dem Sinne, dass sie die Satzsubstanz bestimmen (in welchem Sinne auch der Infinitiv eine Adverbiale ist), ferner spricht für diese Benennung, dass diese Casusformen am leichtesten und am schnellsten der Isolirung anheim gefallen sind. Dieser Gruppe steht ein Casus gegenüber, den wir allen Grund haben als den relativ ältesten anzusehen, der Accusativ: er heiße der verbale (vgl. Rumpel d. Casuslehre S. 132), auch er freilich bildet Adverbien, aber von augenscheinlich verschiedener Natur, wie die adverbialen Casus. So ein Accusativadverb bildet in den meisten Fällen eine Wortverbindung mit dem Verbum, was sich oft in Form der Composition ausspricht vgl. ἡδυπαθεῖν; er ist auch formell vom sog. Stamme nicht durchaus geschieden, was ich hier nicht verfolgen darf.

Mit einem zweiten Begriffe, der als regierend aufgefasst wird, verbindet sich auch der Genitiv zu einer neuen Einheit; dieser Begriff tritt principiell als Nomen auf, darum sei mir verstattet den Genitiv mit Curtius z. Chron.[2] S. 78 den adnominalen Casus zu nennen. Wie sich noch weisen soll, ist der Genitiv nur in der Form auf (skt.) -*sja*, (griech.) -*ιο* dem Casussystem einverleibt worden; sonst hat ihn der Ablativ ersetzt. Am meisten könnte man sich bei diesen Aufstellungen darüber wundern, dass der Dativ unter den adverbialen Casus erscheint. Doch schon die Erörterungen im Progr. S. 21 f. sprachen, wie ich jetzt klar sehe, dafür; außerdem aber die Verwendung des Dativs zu Infinitivbildung und die Worte Jollys S. 109 d. Gesch. d. Inf. Aus dieser Auffassung erklären sich auch ungezwungen formelhafte Wendungen, wie *A* 68 τοῖσι δ' ἀνέστη

Κάλχας (vgl. auch Nägelsb zu *Α* 68); dann Ausdrucksweisen wie *α* 71 *ὅου κράτος ἐστὶ μέγιστον Πᾶσι Κυκλώπεσσιν* und nicht minder wie mir scheint der Dativ bei *ἀνάσσειν* = *ἄνακτα εἶναι* vgl. *Α* 180 mit *α* 117. Hier ist der Dativ local auf die Frage wo? Local auf die Frage wohin? steht er in Verbindungen wie *Α* 310 vgl. Nägelsb zu *Α* 8, isolirt in *πῇ ἄλλῃ* *β* 127, *πάντῃ* *β* 383. Die zweite Aenderung, die ich bei einer Neubearbeitung der Casuslehre vornehmen würde, ist die, dass das Forschen nach einer Grundbedeutung und das Abmühen um eine adaequate Definition des Casus aufgegeben würde, gegen einen Versuch Bedeutungstypen in Delbrücks Sinne, Bedeutungsgruppen nach Paul zu fixiren. Die Grundbedeutung, welche für mich im Eifer, alle Verwendungsweisen eines Casus aus psychologischer Association der Bedeutung zu erklären, soviel Wert zu haben schien, ist schon wegen der undefinirbaren Natur der Suffixe, nur auf dem Wege gewagter Combinationen und Hypothesen und dann erst recht nur für das klügelnde Subject scheinbar überzeugend zu erschließen. Ich schließe mich also Ihnen in Bezug auf das Du Bois-Reymondsche Ignorabimus an.

Nun habe ich zur Frage der Mischcasus Stellung zu nehmen, denn gegen Ihre Andeutungen, wie Sie solche bezüglich gewisser auffallender Casusverwendungen geben, habe ich nichts zu sagen. In meinem Progr.-Aufsatz erklärte ich besonders die Casus mit deiktisch-localem Suffix als unter einander synonym, was keines besonderen Scharfsinns bedurfte. Jetzt muss ich, durch Steinthal kl. Schr. I 247 (mit dem allerdings Paul Princ. 85 u. 94 nicht ganz einverstanden ist) aufmerksam gemacht, dies etwas erläutern. Synonym nenne ich die Casus dieser Gruppe in dem Sinne, dass ich von unserem Standpunkt aus, auf Grund der Art, wie wir solche sprachliche Tatsachen appercipiren, darauf hinweise, wie, eine gesonderte Bedeutung des einzelnen Casus unbestritten, der eine oder der andere derselben doch die Fähigkeit besitzen musste, die anderen zu appercipiren, ihre Bedeutung aufzusaugen. Nur so war es möglich, dass der Dativ des Griechischen, den ich am geneigtesten war, für

einen Mischcasus zu halten, die Bedeutungen des Localis und Instrumentalis aufnehmen konnte. Hier lag allerdings die Sache einfach. Aber vor der Kluft zwischen Genitiv und Ablativ stand ich ratlos da; jetzt glaube ich dieselbe übersetzen zu können. Vorübergehend sei mir zu bemerken erlaubt, dass es vielleicht nicht zu kühn ist, das skt. Suff *-as*, welches bei der überwiegenden Zahl der Stämme für den Genitiv gebraucht wird, umgekehrt als z. B. Schleicher im Comp.[1] als ein wesentlich dem Ablativ angehöriges anzunehmen. Es handelt sich sonach nur noch um die Bedeutungsvermittlung. Der Ablativ ist ein adverbialer, der Genitiv der adnominale Casus. Nun, der Wechsel zwischen Bestimmung der Satzsubstanz und Bestimmung des Subjects ist ja so selten nicht in allen Perioden der Sprache. In diesem Falle sind besonders zu beachten Beispiele des Wechsels zwischen einer Adjectivbestimmung = einer Genitivbestimmung und Adverbialausdruck wie *Ἀλωπηκεύς* und *Ἀλωπηκῆθεν*, *πατρὸς γενναίου*, *πατρόθεν γενναῖος*; im Lat: *Aeneas Anchisa natus* und *Ae. Anchisae filius*, wenn man nicht *natus* sagen will (welches aber, zum Substantiv geworden, erscheint in Verg. Aen. III 98 u. sonst), und *Anchisiadas;* es scheint mir somit vollkommen begründet, wenn man in dem griech. Genitiv, der nichts mehr von der Bedeutungsdifferenz zwischen den mit-*sja* und den mit-*as* (= *ος*) gebildeten Genitiven weiß, Gebrauchsweisen des Gen. und des Abl. sich erhalten denkt.

Im Skt. fällt im Dual der Localis mit dem Genitiv zusammen. Es war also in diesem Numerus wenigstens kein Bedürfnis vorhanden, diese Casus zu scheiden. Griechische Gebrauchsweisen anlangend, schien es mir im Sprachgefühl der Griechen begründet, die Genitive *πεδίοιο* (formelhaft b. Homer mit Verben der Bewegung verb.), einzelne Wendungen wie *τοίχου τοῦ ἑτέρου* *Ω* 597, die isolirten Formen *ποῦ*, *τηλοῦ* in localer Bedeutung anzunehmen. Nur möchte ich

[1] Vgl. auch was Curtius z. Chronol[2] S. 75 vorbringt, nicht ohne die Schwierigkeiten zu verkennen, die solchen Combinationen anhaften.

erinnern, dass es uns nur mit geziemender Bescheidenheit erlaubt ist das Urteil abzugeben: das war im Sprachgefühl der Griechen oder der Römer begründet. War jenes etwas Subjectives, so ist unser heutiges Urteil als Urteil des Nachfühlens auch höchst subjectiv und Meinungsverschiedenheiten unter den heutigen Forschern nicht zu vermeiden. Schließlich sei mir zu diesem Punkte der Erörterung noch vergönnt, darauf hinzuweisen, dass bei dem Ablativsuff. und beim Suff. *θεν* die Bedeutung auf die Frage woher? ausschließlich anzunehmen und zu urgiren, nicht gerechtfertigt ist. Ich verweise diesbezüglich auf G. Curtius z. Chronol.[2] 77 und auf die scheinbar ungeordnete Verwendung der casusartigen Suffixe im Griech., auf Stellen wie So. Oe. C. 1228: *βῆναι κεῖθεν ὅθεν περ ἥλθῃ*, auf att.: *ἔωθεν*, hom.: *ἀπάνευθε κιών*; das Suff. war nur noch unverstanden mitgenommen, daher (formelhafte) Wendungen, wie *ἀπὸ Τροίηθεν μολόντα*. Ueberhaupt ist die Frage und Ortbestimmung des woher eine solche, die der ältesten naiven Anschauung fern liegt, ja eine solche, die einem deiktischen Suffix gar nicht zukommen kann. Wir tragen da aus unserer Orientirungsgenauigkeit etwas in die compendiarisch gestaltete, unmittelbar sinnliche Bezeichnung der Epoche hinein, in welcher jene fundamentalen Beziehungsausdrücke entstanden zu denken sind. (Vgl. noch Steinthal kl. Schr. S. 331.) Der Mischcasus des Lateinischen, der Ablativ muss, nach der Gestaltung im Skt. zu urteilen, durch die Vermittlung des Dativs instrumentale Geltung erlangt haben. Die locale wurde erst im Sonderleben der Sprache auf den Abl. gehäuft. Im einzelnen lässt sich in der Litteratur z. B. bei Vergil wohl kaum ausmachen, ob wir es noch mit dem alten Localis oder mit dem Ablativ zu tun haben. Wenn ich im Progr. den Begriff der Trennung für den Abl. als solchen abgewiesen habe, so komme ich jetzt davon zurück. Es ist in der Tat eine stattliche Gruppe, die durch diese Bedeutung für das Sprachgefühl des Lateiners zusammengehalten wurde. Der Ablat. comparationis ist jedenfalls auch ein Verwendungstypus, der für sich Beachtung beansprucht.

Dass er an den Ablativ der Trennung oder vielmehr an den Ablativ, der den Standpunkt markirt, von wo aus betrachtet wird, sich anlehnt, gedenken Sie ja in einer besonderen Schrift zu erweisen.

Indem ich so der Lehre von den Mischcasus nach Möglichkeit Rechnung getragen habe, tat ich es im Bewusstsein, dass das, was von den Gelehrten, die sie vertreten, dadurch geleistet wurde, das mit den Mitteln unserer augenblicklichen Erkenntnis Erreichbarste und im großen und ganzen das Wahrscheinlichste ist. Auch wird so die Minderzahl der casus im Griech. und Latein. am ungezwungensten erklärt. (Meine Andeutungen im Progr. waren zu abstract-aprioristisch.) Das Griech. hat so außer den notwendigsten drei Casus einen adverbialen aus der Fülle der adverbialen Casus im System der indogermanischen Casus. Im Genitiv ist ein guter Teil der ablativischen Natur zur Herschaft gelangt, daher die Verbindung mit Präpositionen, welche im Latein. der Ablativ vom Genitiv abgehalten hat. Dass im Latein. auch der Dativ Prä-positionen nicht zu sich nimmt, glaube ich jetzt mit der Annahme erklären zu können, dass dieser Casus, neben dem localis und ablativus (letzterer endgültig) erhalten blieben, zu sehr vergeistigt-abstract wurde.

Der Ausspruch Scherers (Gesch. d. d. Spr.), dass in der Sprachentwicklung der Ersatz immer schon vor dem Verluste da sei, hat schon in den Darlegungen meines Progr.-Aufs. eine gebührende Illustration gefunden. Was ich dort Pleonasmus nannte, ist eben der Ersatz, welcher vor dem Verluste da ist: *ἐξ ἐμέθεν, κατ' Ἰλιόφιν* gehen dem Verschwinden der casusartigen Suffixe voraus. Die Reihe: Optativ ohne *ἄν*, Opt. mit *ἄν*, Aufgeben des Optativs im Griech. der Jetztzeit ist ein anderer Beweis für diesen Grundsatz. Die Präpositionalverbindung ist nun schließlich die Siegerin über die Casus der synthetischen Stufe geworden, vermöge der doppelten psychologischen Nothwendigkeit, dass das, was zunächst ins Bewusstsein tritt, stärkeres Interesse erweckt als was jeweilig nachfolgt, und vermöge der anderen, dass die Bedeutung der Wortverbindung über das ein-

zelne Wort mit abgeschliffener und oft von anderen nicht streng geschiedener Endung, den Sieg davonträgt, den Platz in der Seele behauptet. Von dem überlieferten Casussystem ließen die romanischen Sprachen den Ablativ fallen und übertrugen seiner Präposition de auch die Genitivfunction; der Dativ wurde durch ad gebildet und wird als solcher wieder mit Vorliebe zum adverbialen Casus, indem man die Richtung auf einen Ort oder die Richtung auf eine Person nicht scheidet. Die locale Function des latein. Ablativs ist in ihm aufgehoben. Das Neugriechische hat mit dem Dativ Aehnliches vorgenommen, indem es gerade so gut heisst *ἐς τὸν οἶκον* »in das Haus« wie *ἐς τὸν πατέρα* »dem Vater«. Die Volkssprache kennt aber auch ein *ἐς τοὺς οὐρανούς* »im Himmel« und da ist die Sprache an einem Punkte angelangt, wo dem Bedürfnisse nur 3 Casus genügen, ein Nenncasus und zwei Präpositionalverbindungen, von welchen die eine das woher, die andere das wohin oder wo bezeichnet. Der eigentliche Genitiv ist allerdings im Neugriechischen noch synthetisch gebildet erhalten, und insofern steht diese Sprache dem Klassischen um vieles näher als irgend eine der romanischen dem Latein. Wir haben also einen Kreislauf vollendet, in welchem Anfang und Ende dieselben Bedürfnisse, aber verschiedene Mittel, ihnen zu genügen, aufweisen, auf welchem wir in Indien die größte Formenfülle, in Hellas die feinste Bedeutungsverteilung angetroffen haben.

Wenn Sie, verehrter Herr, diesen Zeilen mit Teilnahme und Billigung gefolgt sind, so wird dies meinen schönsten Lohn ausmachen.

Leitmeritz, 12. Mai 1883.

Gottfr. Vogrinz.

Der Platonismus Michelangelos.

Von Victor Kaiser.

Die Anthropogonie oder Menschenschöpfung ist von der heutigen Naturforschung als ihre Aufgabe in Anspruch genommen, und zu einem Gegenstande des Wissens gemacht worden, was sonst, als über alle menschliche Erfahrung hinausliegend, der religiösen Ueberlieferung und der dichtenden Phantasie überlassen war. Hatten diese die Bedingungen des menschlichen Daseins hoch über ihm gefunden, so suchte sie dieselben tief unter ihm, bisweilen sogar nicht einmal in den zunächst angrenzenden Stufen der Tierheit (Häckel, Die natürliche Schöpfungsgeschichte 1868). »Hässlich rohe Horden, im Kampfe mit Hunger, mit wilden Tieren, mit den Unbilden der Witterung, versunken in Schmutz, gedankenlose Unwissenheit und tückische Selbstsucht, das Weib geknechtet, das Alter verstoßen, Menschenfresserei durch Mangel geboten und geheiligt durch abergläubischen Brauch« — das ist das Bild von den Stammeltern unseres Geschlechts, welches du Bois-Reymond in seiner Schrift über »Culturgeschichte und Naturwissenschaft« (1878) entwirft. Er setzt es als die anthropologische Weisheit der Gegenwart »den lieblichen Bildern« entgegen, womit die Dichter das goldene Zeitalter geschmückt haben, und behauptet: »Nicht mit dem goldenen, mit dem steinernen Zeitalter hat überall die Geschichte der Menscheit begonnen.« Er überträgt also auf die Steinzeit jenes grässliche Bild von brutaler Willkür und tierischer Roheit. Allein die steinernen Beile und Waffen

der Urzeit sind Werkzeuge der menschlichen Hand, und ein Werkzeug ohne den Werkmeister, welchem es dient, ein Mittel ohne den Zweck, wozu es dient, sind nichts als Wörter ohne Sinn. Es seien die Werkzeuge der Urzeit von der rohesten Form und vom sprödesten und gemeinsten Stoffe, oder seien sie von der kostbaren Art der Nefritsteinbeile, welche die ältesten Bewohner unseres Landes vielleicht als ihren geologischen Heimatschein aus Hochasien mitgebracht und tatsächlich in den Ueberresten ihrer Pfahlbauten im Moosseedorfsee bei Bern (1868) und anderwärts uns überliefert haben, sie sind die ältesten Denkmäler der menschlichen Arbeit, die unwiderleglichen Zeugen der Intelligenz, die von Anbeginn das menschliche Leben adelte und über die Stufe der Tierheit erhob. Auch im vorigen Jahrhundert verglich die Naturwissenschaft den Menschen mit dem Tiere, vergaß aber nicht, bedeutsame Unterscheidungszeichen zu dem tierischen Gattungsbegriffe des Menschen hinzuzufügen. Benjamin Franklin definirte den Menschen als das werkzeugmachende Tier, und Linné rechnete das genus homo zu den anthropomorphen Vierfüßlern mit der specifischen Differenz des Nosce te ipsum! Beide Begriffserklärungen stimmen mit einander überein; nur betont jene die niederen und mittelbaren Zwecke des vernünftigen Geistes, diese aber den tiefsten Endzweck seines Wahrheitsstrebens und das höchste Ziel seiner Würde, und zwar in derselben Gestalt, die schon der weise Sokrates am Tempel des delphischen Gottes entdeckte und zum Wahlspruch seines Denkens und Lebens machte: Erkenne dich selbst! Suchen wir also, auf dem Standpunkte der philosophischen Anthropologie stehend, die Bedingungen des menschlichen Daseins weder über noch unter ihm, sondern in ihm, d. h. in seiner Vernunftanlage, so müssen wir jenes hässliche Phantasiebild von der Urzeit des Menschen ebensowohl in die Märchenwelt verweisen, als die naturwissenschaftliche Anthropologie der Gegenwart den poetischen Bildern vom goldenen Zeitalter dieses Loos bereitet hat.

Zu dem gleichen Schlusse kommen die jüngste unter den empirischen Wissenschaften, die vergleichende Sprach-

forschung, und die älteste systematische Form der Philosophie, die platonische. Das Resultat seiner Wissenschaft fasst Max Müller in den Worten zusammen: »Die Idee einer Menschheit, langsam auftauchend aus den Tiefen tierischer Roheit kann nie wieder aufrecht erhalten werden. Das älteste Kunstwerk, das vom Menschengeist geschaffen worden — älter als das erste Geflüster der Tradition — die menschliche Sprache, bildet eine ununterbrochene Kette vom ersten Morgengrauen der Geschichte an bis auf unsere Zeiten. Noch heute sprechen wir die Sprache der ersten Vorfahren unserer Rasse, und diese Sprache mit ihrem wunderbaren Bau zeugt gegen so willkürliche Anschuldigungen. Die Sprachbildung, die Zusammensetzung der Wurzeln, die allmähliche Unterscheidung der Bedeutungen, die systematische Ausarbeitung der grammatischen Formen bezeugt die uranfängliche Gegenwart eines vernünftigen Geistes, eines Künstlers mindestens ebenso groß als sein Werk« (Essays II, 8). Der Gegensatz des vernünftigen Geistes zu den sinnlichen Mitteln und Werkzeugen, wodurch er seine Ideen und Zwecke in der materiellen Welt nachbildet und vollbringt, beherscht alle Teile der platonischen Philosophie. Den vorsokratischen Denker Anaxagoras tadelt Plato, dass er die Welt lediglich aus Naturursachen begreifen wollte, während er doch den vernünftigen Geist als den Urgrund der Dinge behauptete. Ohne das Recht der mechanischen Naturerklärung zu läugnen, meint er doch: Hätte Sokrates im Kerker nur an den Bewegungsapparat seines Körpers, an seine Knochen und Sehnen, und an die Hilfsmittel der Fortbewegung gedacht, die ihm seine Freunde zu Gebote stellten, so wäre er unzweifelhaft nach Megara oder nach Theben entflohen, die wahre Ursache aber, warum er mit seinem eigenen Wissen und Willen dageblieben und den Giftbecher getrunken habe, sei der Vernunftgrund gewesen, dass er, als guter Bürger, dem gesetzlichen Urtheilsspruche seiner Richter sich unterwerfen wollte (Phädo S. 96 A f. Krito S. 11—16). Anderwärts (Theätet S. 184 B ff.) unterscheidet Plato scharf zwischen den Werkzeugen oder Organen, wodurch wir die sinnlichen

Erscheinungen wahrnehmen, und der vernünftigen Seele, womit wir sie wahrnehmen (δι' οὗ und ᾧ αἰσθανόμεθα), und als die reinen und allgemeinsten Gedankenformen der letzteren hebt er hervor die Gegensätze des Seins und des Nichtseins, des Eins und des Vielen, des Gleichen und des Verschiedenen. An der Hand der Sprache, als des Kleides der Gedanken, hat Aristoteles ihre Zahl ergänzt und ihren Inhalt näher bestimmt durch die Formen des Raumes und der Zeit, der Inhärenz und Causalität, und, weil wir ohne sie kein Urteil fällen und keinen Satz aussprechen können, sie Aussagen oder Kategorien genannt. Diese Grund- und Stammbegriffe der menschlichen Erkenntnis, wie Kant das aristotelische Wort übersetzte, haben in der gesetzmäßigen Bildung der Sprache überall und zu allen Zeiten ihren Ausdruck sich geschaffen, und von ihnen gilt daher dasselbe, was von dieser die vergleichende Sprachforschung behauptet: auch sie bezeugen die uranfängliche Gegenwart eines vernünftigen Geistes. Die von Plato zuerst erkannte Gesetzmäßigkeit unseres Gedankenbaues ist der Kern und die Quelle unseres Sprachbaues und verbürgt zugleich mit diesem das ursprüngliche Dasein des vernünftigen Menschengeistes ebensogut, als jene ältesten Denkmäler der menschlichen Arbeit, die Steinwerkzeuge, wodurch die Urmenschen bereits als Vernunftwesen handelnd die Natur beherschten, wie sie auch denkend und sprechend sich einander mitteilten.

Diese Denkweise, gleichviel ob sie auf die Tatsachen der äußeren Erfahrung und die Formen der Sprache oder auf die Grundlagen der Erkenntnis sich stützt — sie anerkennt die freie Würde des Menschen, die Humanität: sie ist Humanismus und tritt nicht bloß als natur- und sprachwissenschaftlicher sondern vorzugsweise als philosophischer Humanismus gegenüber der heutigen »Anthropogonie« und »Anthropologie« auf.

I. Michelangelos Adam.

Als nach dem Ablauf des eigentlichen Mittelalters die classischen Studien wieder erwachten, war es die platonische

Philosophie, die auch der Kunst und Poesie wie der Wissenschaft einen neuen idealen Aufschwung gab: sie wurde die Seele des Humanismus in Italien, seitdem der Mediceer Cosimo die Akademie in Florenz gegründet und damit die Schule Platons in Athen hatte fortsetzen und erneuern wollen. Auch in der Blütezeit des mediceischen Hauses unter Lorenzo, dem Prächtigen, war es die Verehrung der platonischen Philosophie, was die angesehensten Gelehrten und Staatsmänner, die Dichter und Künstler zu dieser freien Genossenschaft vereinigte. Plato wurde hier nicht bloß als der geistige Urheber der Akademie in Athen und Florenz gefeiert, sondern erschien als der classische Genius der Humanität. In seinem Namen entfaltete die mediceische Akademie in Italien die Fahne des philosophischen Humanismus, und sie tat dies nicht nur dem Namen nach, sondern ganz im Sinn und Geist ihres Meisters; denn er hatte selbst das Wesen und die Würde des Menschen, den vernünftigen Menschengeist als die wahre Aufgabe der Philosophie erklärt (Theätet S. 174 f.). In der Tat hat kein Humanist diese Weisung Platons tiefer erfasst und edler ausgesprochen als das geistige Haupt der platonischen Akademie in Florenz, Pico von Mirandola, und kein Künstler irgend eines Zeitalters hat sie so groß und gewaltig durchgeführt wie der Dichter-Künstler jenes erleuchteten Kreises, Michelangelo Buonarroti. In seiner Rede von der Würde des Menschen sagt Pico: Gott hat am Ende der Schöpfungstage den Menschen so geschaffen, dass er ihm nicht bestimmte einzelne Gaben zuteilte, sondern ihn insgemein Teil haben ließ an allem, was bereits in seiner Eigenart geschaffen war. Er stellte ihn daher in die Mitte der Welt als einheitliches Abbild (Mikrokosmos), band ihn nicht an einen bestimmten Wohnsitz, an bestimmte Naturverhältnisse und Gesetze, an eine bestimmte äußere Erscheinung und Tätigkeit, sondern überließ es seinem freien Willen, nach eigener Einsicht und Wahl sein Dasein zu gestalten. »Mitten in die Welt«, sprach der Schöpfer zu Adam, »habe ich dich gestellt, damit du um so leichter um dich schauest und sehest alles, was darinnen ist. Ich schuf dich als ein Wesen weder

himmlisch noch irdisch, weder sterblich noch unsterblich allein, damit du dein eigener freier Bildner und Ueberwinder seiest (tui ipsius quasi arbitrarius honorariusque plastes et victor, Emend. v. Burckhardt, Cultur d. Renaiss. 4, 8); du kannst zum Tiere entarten und zum gottähnlichen Wesen dich wiedergebären. Die Tiere bringen aus dem Mutterleibe mit, was sie haben sollen, die höheren Geister sind von Anfang an (die Engel) oder doch bald hernach (die abgefallenen Engel), was sie in Ewigkeit bleiben werden. Du allein hast eine Entwickelung, ein Wachsen nach freiem Willen, du hast Keime eines allartigen Lebens in dir.« Was Pico in seiner Rede von der Menschenwürde aussprach, hat Michelangelo in seinen Bildern von der Menschenschöpfung anschaulich dargestellt; in beiden aber waltet derselbe Geist der platonischen Philosophie.

1.

Die platonischen Ideen, die schon in den Sonetten Petrarcas leise anklingen, bilden den gemeinsamen Grundton einer feinfühligen Denk- und Dichtungsweise, welcher durch die Sonettenlitteratur der Italiener, Engländer und Deutschen in allen Haupterscheinungen dieser klangvollen poetischen Form fortzittert, von Michelangelo und seiner edlen Freundin Vittoria Colonna, wie in den Sonetten Shakespeares, bis auf Wilhelm von Humboldt herab. Was jedoch der Urheber des Sonetts, Petrarca, nur in verschwimmenden Umrissen als unbestimmte Sehnsucht äußerte, wird in den Gedichten Michelangelos in markigen Bildern ausgeprägt und ist unverkennbar der dichterische Ausdruck für die Liebe im Sinne Platons.

Der platonische Eros oder der philosophische Trieb bildet die allgemeine Grundlage der platonischen Philosophie, ist aber nicht unmittelbar in deren Grundelementen enthalten; er ist weder die Selbstgenugsamkeit der ewigen Ideen noch die Unrast der durchaus wandelbaren Sinnenwelt und daher an sich weder ein Sterbliches noch ein Unsterbliches, sondern ein Mittleres zwischen den beiden Extremen und ist

tief in dem Wesen des Menschen begründet. Er stammt sowohl aus der Mangelhaftigkeit und Bedürftigkeit seiner sinnlichen Natur als aus der Befriedigung und Genüge, die sein Streben nach dem Höheren und Höchsten verheißt und gewährt. Dieses Aufstreben der menschlichen Seele im Kampf und Widerstreben der sinnlichen Natur ist das Wesen der platonischen Liebe: sie richtet sich wohl auf die sinnlichen Erscheinungen, aber sucht in ihnen die Abbilder der Ideen zu erkennen und das erkannte Urbild zu verwirklichen. Die leuchtendste unter den Ideen ist das Schöne: es erweckt zuerst den Trieb in den klarsten Abbildern, den schönen Gestalten der sichtbaren Welt; denn das Schöne, sagt Plato, ist durch seine Harmonie dem Göttlichen in uns verwandt, das Hässliche aber ihm fremd. Der klarste unter den Sinnen, wodurch wir die schönen Gestalten wahrnehmen, ist das Auge. Aber es ist nur ein Organ oder Werkzeug des Schönen, nicht ist umgekehrt die Empfindung und Anschauung des Schönen die Function dieses Organs und an dasselbe gebunden, sondern Plato legt sie der Seele bei, als der intellectuellen Herrin über ihre leiblichen Functionäre und Organe, und rechnet daher das Schöne und Hässliche, indem er es in einer Reihe mit jenen allgemeinsten Classenbegriffen der Erkenntnis, die Aristoteles Kategorien genannt hat, aufzählt, zu den reinen Gedankenformen, womit wir die Dinge wahrnehmen, im scharfbetonten Gegensatz zu den sinnlichen Organen, wodurch wir sie wahrnehmen. Die Vorstellung »von einer denkenden Materie, von denkenden Organen« kennt schon Plato aus den atomistischen Lehrmeinungen der vorsokratischen Physiologen, spricht aber davon ebenso wie Aristoteles mit Geringschätzung, weil die zwecksetzende Natur des vernünftigen Geistes ihr widerspricht: er vergleicht sie mit dem Gebahren der ungeschlachten Giganten, die erfolglos mit ihrer blinden Naturgewalt das Vernunftreich des Zeus und der olympischen Götter bekämpften (Sophist S. 245 E f.). Von der untersten Stufe der Liebe zu den schönen Gestalten verfolgt Plato den philosophischen Trieb als einen inneren Bildungs- und Läuterungsprocess der Seele

in einer Stufenreihe stetiger Vervollkommnung bis zu der höchsten Form der Liebe, die der einen unwandelbaren Idee des Schönen und Edlen bewusstvoll sich widmet. Mit diesen philosophischen Gedanken von der fortschreitenden Läuterung der menschlichen Seele von den Schlacken der Sinnlichkeit verknüpft sich bisweilen in den Ausführungen des Phädros und Symposion der platonische Mythos von der Präexistenz der Seele als einem Zustande, der ihrer Einkerkerung in den irdischen Leib vorangegangen, und worin sie, ungetrübt durch die leiblichen Organe, die ewigen Ideen in ihrer ursprünglichen Gestalt geschaut habe.

In den Sonetten Michelangelos erscheinen in dichterisch scharf begrenzten Zügen alle diese philosophisch und mythisch entwickelten Gedanken Platons: das Auge und die Hand des Menschen als Organe des Schönen, die schönen Erscheinungen als Ausgangspunkt und die Ideen des Schönen und Guten als Endzweck des menschlichen Strebens, das Streben selbst endlich als das Wesen der Liebe und die wahre Function der menschlichen Seele, die sich in einem Stufengange innerer Entwickelung und Cultur vollendet.

Als das Hauptorgan des Leibes, wodurch wir mit der Seele das Schöne in der Flucht der sinnlichen Erscheinung wahrnehmen, preist auch er das Auge, und wenn der Dichter den Amor fragt, ob seine Augen Wahres schauen oder nur einem inneren Bilde des Schönen folgen, belehrt ihn dieser: »Die Schönheit, die du schaust, stammt von dieser Erde, doch dringt sie durch die sterblichen Augen in die Seele (se la beltà per gli occhi mortali all' alma corre), dann wächst sie, wie sie zu höheren Stufen sich aufschwingt, und wird hier göttlich, schön und gut, unsterblich gleich der Seele; diese Idee des Schönen, nicht aber jene irdische Schönheit ist es, die dir vor den Augen schwebt.« (Son. 25 nach der Ausg. von Guasti 1863.) Wie das Auge das Organ für die Anschauung und Erkenntnis des Schönen, ist die Hand das Organ für die Gestaltung und Verwirklichung der künstlerisch erfassten Idee, und besonders in dieser Beziehung schöpfte der Dichter-Künstler die eigentümlichsten

Gleichnisse aus seiner platonischen Auffassung vom Verhältnis des Organs, wodurch, zur Idee, womit das Kunstwerk geschaffen wird. Er trennt die künstlerische Idee von der werktätigen Hand dergestalt, dass er sie schon in dem rohen Marmorblock, gleichwie die Seele im Kerker des Leibes eingeschlossen denkt, während die Hand des Künstlers nur sie daraus befreit. Daher er sagt: Auch der beste Künstler hat keinen so herrlichen Gedanken, dass er nicht in einem einzigen Marmorblock ebenso gut schon enthalten wäre, als seine überflüssige Hülle (soverchio), d. h. die rohe Steinmasse, welche die Statue umschließt, und die Hand des Bildners gelangt zu dieser im Stein verborgenen Idee nur dann, wenn sie dem Geiste folgt (Son. 15). Dieselbe Anschauung drückt auch ein Madrigal Michelangelos aus (12): Im harten Stein des Gebirgs ruht eine lebendige Gestalt, die unter der Hand des Künstlers immer größer hervortritt, je mehr die Steinmasse sich verringert.

Dieser geistig-sinnliche Vorgang des künstlerischen Schaffens dient nun dem Dichter als Gleichnis, um das Wesen der Liebe zu schildern als ein Streben, das in der menschlichen Seele verborgen ist, weil es von der Hülle des Leibes (soverchio), wie von einer harten und ungebildeten Rinde bedeckt wird, aber durch die Freude am Schönen befreit, seine Richtung nach oben verfolgt. Sie gilt also auch dem Michelangelo wie dem Platon als ein Mittleres zwischen der Sinnlichkeit, zu welcher die rein sinnliche Liebe herabsinkt (Son. 52 und 53), und den ewigen Ideen (divini concetti), die vom Schöpfer in den Abbildern des Schönen verkörpert sind (Son. 81). Auch als sittlichen Läuterungsprocess erfasst er sie und nennt sie im Geiste der platonischen Kalokagathie eine Idee von geistiger Schönheit, die tiefinnerlich im Herzen wohnt, als Freundin von Tugend und Anmuth (Ep. 5). Für dieses sittliche Streben braucht der Dichter häufig als Symbol das Feuer und gesteht, er könne das Schöne ebensowenig vom Guten trennen, als die Wärme vom Feuer (Son. 28). Er vergleicht es mit dem innern Feuer, das im kalten Kalksteine verborgen ist: daraus entbunden, erzeugt es einen um

so dauerhafteren Mörtel, als es die äußere Glut des Ofens und den Wechsel der Kälte überwunden und, so geläutert, dem Baumeister ein festes Bindemittel für andere Steine gewährt, um den stolzen Bau zu ewiger Dauer emporzuführen. Ebenso kann die Seele erst, nachdem sie innerlich geläutert ist, im seligen Verein mit andern erhabenen Geistern sich zum Himmel erheben. Daher hofft der Dichter, wenn auch das Feuer, das in seinem Innern verborgen glüht, seinen Leib verzehren und in Rauch und Staub auflösen werde, könne er doch ewig dauern, wenn er nur ausdauere in dem innern Läuterungsfeuer, wie gediegenes Gold (Son. 34). Er fleht auch, dass er durch die Glut verjüngt werde wie ein Phönix und, selbst zur Flamme geworden, wie es des Feuers Art ist, zum Himmel steige (Son. 60).

Was die Verjüngung und Wiedergeburt bedeutet, erhellt aus zwei Sonetten, die an die Freundin Michelangelos, Vittoria Colonna gerichtet sind (14 und 61). Der Dichter knüpft sie an jenes Madrigal (12) an, wo das Verhältnis des Leibes zur Seele verglichen wird mit dem überflüssigen Stoffe, der die lebendige Gestalt des Bildwerks umschließt, wie die rauhe und harte Rinde den lebendigen Baum, aber durch den Hammer des Bildners weggehauen, das unsterbliche Gebilde seiner Hand und seines Geistes hervorstrahlen lässt. Er bittet nun seine Freundin, dieses Werk des Künstlers an ihm selbst zu üben. Zwar mutet er ihrer liebevollen Sorge, die sie ihm, dem Bedürftigen widmet (pietà), nicht jene schwere Arbeit des Hammers zu, wohl aber das feinere Werk der Feile, womit sie ihn von den Resten jener überflüssigen Umhüllung oder von jener ungebildeten Rinde befreie. Er bezeichnet diese Aufgabe als eine Erziehung und Bildung und fragt: Welche Buße erwartet den ungestümen Drang meines Innern, wenn eure heiligen Hände mich erziehen und belehren? Von dieser Pflege seiner innern Bildung erhofft er seine Wiedergeburt. In dem andern, beim Tode der Vittoria Colonna gedichteten Sonett nimmt Michelangelo jenes Gleichnis von dem Hammer des bildenden Künstlers wieder auf und hofft, seine verklärte Freundin werde mit erhöhter Kraft das

Werk seiner innern Bildung weiter führen: nur des Himmels Schmiede könne ihm die Vollendung geben.

Was Michelangelo unter der Vollendung des menschlichen Strebens und als höchsten Ausdruck der Liebe versteht, ist nicht, wie behauptet worden ist (W. Lang, Michel Angelo als Dichter 1861 und Transalpin. Studien 1875), sein Ideal der Kunst. Von des Himmels Schmiede kann er dieses Ziel nicht erwarten; denn wie Plato ist er überzeugt, dass das Schöne in der Kunst und Natur an die sinnliche Erscheinung und die geistbeseelte Empfindung des Auges und Ohres gebunden ist (Son. 18). Zu seiner künstlerischen Vollendung kann der wuchtige Hammer in der Hand der verklärten Freundin so wenig helfen, als der selige Verein mit den verklärten Siegern über Zeit und Tod, den er in zwei früher erwähnten Sonetten das höchste Ziel der innerlich geläuterten Seele nennt, als die reife Frucht seiner Kunstvollendung zu verstehen ist. Wie dort die innere Läuterung, so kann hier die innere Wiedergeburt, die Zucht und Bildung durch die Freundeshand, die selbst über das Grab hinausreicht, keine andere als eine sittliche Bedeutung haben. Zwar hat Michelangelo noch in seinen Gesprächen mit Vittoria Colonna, wie ein Ohrenzeuge, Francesco d'Ollanda berichtet, ausdrücklich »den edlen und göttlichen Charakter der Kunst« gegen seine frommgesinnte Freundin in Schutz genommen; aber schon in einem früheren Sonett hatte er die Freude am Schönen nur die erste Stufe der Erhebung zum Göttlichen genannt (primo grado Son. 53), und als die zweite Stufe oder die feinere Marmorarbeit, von welcher er aus den Händen der verehrten Frau seine innere Wiedergeburt erwartet, und als die dritte und höchste Stufe oder des Himmels Schmiede, von welcher er seine geistige Vollendung zu erreichen hofft, müssen wir die sittliche Charakterbildung des Mannes betrachten. Erst nach Vittorias Tode von Michelangelos 75. Lebensjahre an entwickelte sich aus der religiös-sittlichen Färbung der dritten eine vierte, christlich-religiöse Stufe und steigerte sich bis zu der einseitigen Strenge, womit der 83jährige Greis in dem an Giorgio Vasari gerich-

teten Sonett die Kunst, sofern sie an der sinnlichen Erscheinung und an der Empfindung der höheren Sinne haftet, also auch seine erste Stufe der platonischen Liebe, als schweren Irrtum verwarf. Allein die beiden folgenden Stufen, die wir als sittliche Verjüngung davon unterschieden haben und auch in der entsprechenden Stufenreihe des platonischen Eros als Seelenschönheit und als sittliche Unterredungen und Bestrebungen wiedererkennen (Symp. S. 211 C), bewahrten den hochbetagten, aber charaktervollen Mann vor dem Bruche mit seiner philosophischen Bildung und versöhnten seinen ethisch geläuterten Platonismus mit der göttlichen Liebe des Christentums, von welcher er, am Rande des Grabes stehend, sagt, dass sie vom Kreuz die Arme uns entgegenbreitet (Son. 65).

Die Sonette Michelangelos sind seine Selbstbekenntnisse aber nicht diejenigen des Künstlers, so wenig als Shakespeares Sonette die Selbstbekenntnisse des Dichters sind, sondern sie sind die Selbstbekenntnisse des Menschen Michelangelo. Zwar nimmt er seine dichterischen Gleichnisse aus allen Gebieten der Kunst, in denen er selbst als Meister hervorragte, von der Tätigkeit des Bildhauers, des Malers und des Baumeisters; aber er braucht sie nur als Gleichnisse, und wozu er sie poetisch verwendet, das ist der tiefste Gehalt einer titanisch angelegten Menschennatur, von der er selbst gesteht, mit hohen Plänen wolle sie sich selbst stets überholen (Madr. 81). Ein tiefes, menschliches Interesse begleitet ihn auf der ganzen Bahn seiner künstlerischen Entwickelung. Wohl war es sein Kunsttalent, das schon den Knaben in den Familienkreis des erlauchten Lorenzo dei Medici einführte und mit dessen Söhnen den Unterricht des Humanisten Poliziano genießen ließ, das sodann dem jungen Manne die Gärten der Rucellai öffnete und den freien Verkehr mit den Genossen der platonischen Akademie verschaffte. Was aber diese Verhältnisse des Umgangs, gleichsam diese geistige Luft, in dem verschlossenen, nie sich genügenden, wie er selbst von sich bekennt, um den Neid wie das Lob der blinden Welt unbekümmerten, wenig betretene einsame

Pfade suchenden Geist Michelangelos erweckten (Madr. 3), das war der philosophische Geist, der ihn antrieb, mit sich selbst und seiner menschlichen Bestimmung ins Reine zu kommen; insbesondere war es der Geist der platonischen Philosophie, der gleichmäßig sein ästhetisches Streben und seinen strengen sittlichen Ernst befriedigte. Als er hernach in Rom, bereits im Beginne des Greisenalters stehend, die hochgestellte Marchesana von Pescara, die gefeierte Dichterin Vittoria Colonna kennen lernte, fesselte ihn an sie dasselbe reinmenschliche Interesse, das ihn schon früh zur platonischen Philosophie hingeführt hatte. Platonischen Geist athmen auch die Sonette der Vittoria Colonna (Son. 15), wenn sie das heilige Band zwischen der sinnlichen Erscheinung und dem göttlichen Geiste preist, das von der Hand Gottes in schönen Gestalten gestiftet und in dem Wunderwerke der Schöpfung, dem Menschen vollendet ist, gleichwohl aber sich sehnt, von dem Leibe, als dem Kerker der Seele, befreit zu werden, um zu dem ewigen Tage zurückzukehren, woher sie stammt, und die Sonne unter den ewigen Ideen wieder zu schauen, die ihn heraufführt; diese bedeutet hier, an einer mit platonischen Ideen gesättigten Stelle, nicht bloß das persönliche Gedächtnisbild des hingeschiedenen Gemahls, sondern auch das reinmenschliche Urbild, die Idee des Guten, wie Plato die Sonne unter den Ideen nennt, welche allem Seienden das Sein und allem Bewussten das Bewusstwerden ebenso verleiht, wie die sichtbare Sonne Grund des Wachstums ist, und nur kraft des Lichtes das Auge das Sichtbare wahrnimmt (Rep. S. 508 E f.). Diese Gedanken der Dichterin sind verwandt der sittlichen Läuterung und Wiedergeburt, die Michelangelo in seinen Sonetten den heiligen Händen der verehrten Frau, als seiner christlichen Diotima, anvertraut, und es ist ganz im Sinne Michelangelos gedacht, wenn eine Medaille, die das Bild der Vittoria Colonna in reiferem Alter trägt, auf der Kehrseite einen Phönix darstellt, der sich zur Sonne zurückwendet als dem Ziele seiner Verjüngung.

Die dichterischen Selbstbekenntnisse Michelangelos sind auch seine philosophischen Selbsterkenntnisse und für das

Verständnis seiner Kunstschöpfungen um so wichtiger, als er selbst in seinem künstlerischen Schaffen durch den von ihm mehrfach ausgesprochenen und von seinen Schülern wiederholten Grundsatze geleitet war, der Künstler bilde in seinem Werke mehr sich selbst ab als den abgebildeten Gegenstand (Madr. 9 u. 10). Besonders für die Erklärung seines Meisterwerks in der sixtinischen Capelle des Vaticans, der Menschenschöpfung, sind die philosophischen Selbsterkenntnisse, die der Dichter-Künstler in seinen Sonetten niedergelegt hat, die unerlässliche Grundlage. Denn der Gegenstand des Bildes beschlägt das Wesen und die Würde des Menschen, und diese Aufgabe, die Plato selbst als eine wesentlich philosophische bestimmt hatte, konnte von dem Platoniker unter den Malern und dem Maler in der platonischen Schule zu Florenz und Rom nicht anders als im Sinne Platons erfasst werden.

Die Menschenschöpfung, zusammengenommen mit dem Sündenfall der biblischen Stammeltern, ist innerlich und äußerlich der Mittelpunkt in dem größten und bedeutendsten Fresken-Cyklus Michelangelos. Auf eine schiefe Ebene gelagert, ruht an einem Felsabhang der Vater des Menschengeschlechts zwischen der Erde und der Hand des Schöpfers, der in freier Bewegung heranschwebt, um nach den Worten der Genesis »seinem Ebenbilde die lebendige Seele einzuhauchen«. Der mächtige Gliederbau Adams kämpft zwischen Ruhe und Bewegung, wie der schöpferische Finger ihm naht. Schon hat er, zur Erhebung bereit, den linken Fuß herangezogen, und der rechte Oberarm stützt und hebt die gewaltige Brust, um dem Rufe der Gottheit zu folgen. Aber der Unterleib widerstrebt mit seiner Schwerkraft, die an der Erde haftet. Freier hebt sich der linke Arm empor, aber bedarf zu seiner Stütze des Kniees und des Fußes, der auf die Erde sich stemmt, und die Hand des Menschen steigt aufwärts, vom göttlichen Finger geleitet, aber schrickt zurück vor der Nähe der Gottheit und folgt der Centrifugalkraft der Materie. Am freisten richtet das Haupt sich empor, und das Auge strahlt von dem Glanze der göttlichen Schön-

heit und Würde, nur aus der Ferne erfasst das selbst sonnenhafte Auge des Menschen den Urquell des Lichts.

Auge und Hand sind die Organe, wodurch der Mensch mit Geist und Seele das ewig Schöne und Edle erkennt und bewirkt: so hat der Dichter Michelangelo geurteilt und der Künstler in seinem Adam es verwirklicht. Als das reinste Organ des Schönen hebt jener das menschliche Auge hervor und wünscht sogar, sein Leib möge ganz nur Auge werden, da kein anderer Sinn und kein anderes Glied, sondern nur der Blick das Vorrecht besitzt, ohne Schwingen den engelgleichen Flug zum Himmel zu verfolgen: nur durch das Auge vermögen Geist und Seele mit ihrer Tiefe und Klarheit sich leicht und frei zur wahren Schönheit aufzuschwingen (Son. 23). Diese Reinheit des menschlichen Strebens nach dem Höchsten drückt der Künstler in dem Blicke Adams aus, welcher ursprünglich und unmittelbar auf die Gottheit gerichtet ist. Aber das Streben und Widerstreben, das Schwanken zwischen dem Höhern und Niedern, das über die ganze Gestalt verbreitet ist, concentrirt sich in dem zweiten Hauptorgan der Seele, in der menschlichen Hand. Ihre Bewegung geht von der mächtig gehobenen Brust aus, rechts gestützt, hebt sich diese nach der Herzseite hin, und der linke Arm und die Hand folgen frei bewegt derselben Richtung, welche, geheimnisvoll angezogen von der Hand des Schöpfers, Brust und Herz des Menschen bereits gesucht haben. Die Liebe, sagt der Dichter Michelangelo, ist der Magnet, der in jedem strebenden Herzen wohnt und das Eisen im Blute anzieht; läutert sich aber die Seele in der Liebesglut, wie Gold im Feuer, vom gemeinen Stoffe, dann wendet sie sich frei der Gottheit zu, und diese Läuterung bewirkt die sittliche Wiedergeburt, die schon im irdischen Dasein möglich ist (Son. 58). Gleichwie im Sonett wird im Gemälde Michelangelos die Freiheit des menschlichen Strebens dargestellt. Wenn auch die Hand Adams von dem belebenden Finger des Schöpfers magnetisch angezogen wird, so hat doch jener Magnet der Liebe selbst seinen Sitz in der eigenen Brust des Menschen, und von hier aus nimmt die freie Bewegung seiner Hand

ihren Ursprung; daher ihre Finger, zurücksinkend von der stramm ausgestreckten Hand des Schöpfers, sich einziehen und, einem entgegengesetzten Antriebe folgend, sich abwärts neigen. Die Hand des Menschen ist demnach als Organ des menschlichen Handelns aufgefasst: freiwollend kann es die reinen Ideen des Schönen und Guten anstreben und verwirklichen, aber auch eigenwillig davon abweichen und der Schwerkraft und den Hemmnissen der eigenen Natur nachgeben. Von dieser Hand des Adam im Bilde der Menschenschöpfung gilt recht eigentlich der Ausspruch des Aristoteles: Man könnte eine Ethik der menschlichen Hand schreiben.

Als die wahre, von allen leiblichen Organen freie Function der Seele betrachtet der Künstler wie der Dichter Michelangelo das menschliche Streben, die Liebe. Tritt es auch in den beiden Hauptorganen der Seele besonders zu Tage, so ist es doch an sie nicht gebunden. Das Streben und Widerstreben, das Sichaufrichten und Zurücksinken, das Stützen und Tragen sammelt sich nur in dem Willensorgan der Seele, in der menschlichen Hand, aber es ist, als die wesentliche Function der Seele, über den ganzen Organismus verbreitet, und vom Scheitel bis zur Sohle erscheint an der künstlerisch belebten Gestalt Adams kein Glied und Organ, das nicht diesen geistigen Ausdruck in irgend einem Grade an sich trüge. Ebenso hebt der Künstler das Auge, als Organ der Empfindung und Anschauung des Schönen, besonders hervor. Dass aber Seele und Geist an kein bestimmtes Organ des Leibes, als dessen Function, gebunden sind, lehrt anschaulicher und ergreifender als das dichterisch und philosophisch gebildete Wort es auszudrücken vermag, die schöne, in allen Teilen künstlerisch vollendete Gestalt des Adam: es ist an dem nackten Menschenleibe keine Miene und Gebärde, keine Linie, die nicht geistbeseelt den freien Einklang des Geistigen und Materiellen ausprägte und jenes heilige Band, wie es die feinsinnige Dichterin nennt, erkennen ließe, das von der Hand Gottes so wunderbar geordnet ist, dass lieblich und schön in eins verschmolzen ist der göttliche Geist mit menschlicher Gestalt (Vitt. Col. Son. 15). Wie die Be-

seelung des Adam den ganzen Organismus ergreift, aber in den beiden Hauptorganen des Erkennens und Wollens gipfelt, so veranschaulicht sie nicht allein die Harmonie des Geistes mit der Natur, sondern auch das Ebenmaß unter den beiden Hauptkräften des Geistes selbst. Wenn das Auge Adams das Angesicht des Schöpfers unmittelbar schaut, während seine Hand zaudert und mit den Hemmnissen der eigenen Natur kämpft, so offenbart dieser Vorgang die Führung und Weisung, den Vorrang der gottähnlichen Vernunft; ihr kommt es zu, die von ihr rein erfassten Zwecke und Gesetze des Schönen und Guten dem Willen vorzubilden, und diesem, sie zu vollbringen. Der vernünftige Menschengeist, wie ihn Plato bestimmte als die Harmonie des Willens mit der vorbildenden Einsicht, ist also in der Gestalt des Adam als der göttliche Anhauch aufgefasst, womit nach den Worten der Genesis der Schöpfer sein Ebenbild beseelt.

2.

Haben wir dieselben Elemente der platonischen Philosophie, die Michelangelo in seinen Sonetten dichterisch gestaltete, auch in seinem Adam wiedererkannt, so weist hingegen sein Menschenschöpfer auf andere Grundlagen hin. Zwar verquickte sich auch in der christlichen Lehre die mosaische Ueberlieferung von dem Welt- und Menschenschöpfer mit der platonischen Vorstellung von dem Demiurgen dergestalt, dass ein griechischer Kirchenvater den Platon schlechtweg einen attisch redenden Moses nannte (Clem. Alex. Strom. S. 342 C), und für die lateinischen Kirchenväter aus dem Zeitalter des verfallenden Römerreichs wie für die Kirchenlehrer des eigentlichen Mittelalters war der Weltschöpfer und der Weltbaumeister, creator und faber mundi, eine und dieselbe Persönlichkeit. Aber der Demiurg oder Weltbaumeister Platons ruft die Welt nicht aus dem Nichts hervor, sondern mischt sie aus den bereits vorhandenen Elementen des Seienden: Auf die ewigen Ideen blickend, sagt Plato, bildet er sie mit Gewalt in der widerstrebenden Materie nach (Tim. S. 29 ff.). Er gehört überhaupt zu den

mythischen Gebilden, in denen der Denker auf wissenschaftliche Evidenz verzichtete, oder, wie Schleiermacher sich ausdrückt, mit goldenen Nägeln am Himmel befestigte, was er nicht lehrhaft zu entwickeln vermochte. Er ist ein Erzeugnis der dichterischen Muse Platons, der ihre Gestalt verhüllenden Polyhymnia, die durch die Inschrift auf einem Wandgemälde von Herkulaneum als die mythenbildende Muse bezeichnet ist (Pitture d'Ercolano II, 7): sie zieht den Schleier der Dichtung über die Wahrheit, sofern diese vom menschlichen Blicke nur geahnt werden kann. Michelangelo lässt freilich öfter in seinen Sonetten die Schöpfung aus nichts neben den platonischen Elementen seiner Denkweise unangefochten hergehen. Was jedoch für die Dichtung und die religiöse Tradition erträglich sein kann, ist es nicht für das Kunstwerk: es fällt in die simultane Anschauung des Auges und fordert die strenge Uebereinstimmung der Gedankenformen mit den Formgedanken seiner äußern Erscheinung. Wir müssen daher untersuchen, wie die Vorstellung von der Schöpfung aus Nichts in der Gestalt des Menschenschöpfers vor Augen tritt und mit den platonischen Gedanken im Bilde des Adam vereinbart ist.

In den Sonetten braucht Michelangelo dieselbe mosaische Grundanschauung sowohl von der Erschaffung der Welt (Son. 41) als insbesondere von dem Ursprung der menschlichen Seele (Son. 70); ebenso braucht er im Gemälde-Cyklus der Sistina sowohl von dem Welt- als von dem Menschenschöpfer dieselbe Gebärde, den gebieterisch ausgestreckten Arm und Zeigefinger. Was sie im ersten Bilde bedeute, setzt die mosaische Urkunde selbst außer Zweifel: in der Gebärdensprache des Künstlers verkünden dort die Zeigefinger der beiden Hände das schöpferische Machtwort: Es werde Licht! und sie rufen das Nacht- und das Tagesgestirn aus dem Nichts hervor. Im Bilde der Menschenschöpfung aber lässt der Künstler den Aufruf fallen, den in der Genesis Jehova an die Elohim richtet, nur die Erscheinung der Elohim in der Umgebung des beseelenden Menschenschöpfers erinnert daran. Hingegen wiederholt er mit besonderem

Nachdruck in dem gewaltig vorgestreckten rechten Arm und dem Zeigefinger der rechten Hand jenes Motiv, das er als den künstlerischen Ausdruck der Weltschöpfung aus der Bibel entlehnt hatte. Auch die Beseelung des Menschen ist also das Werk des göttlichen Machtgebotes, wodurch die Welt aus dem Nichts ins Dasein gerufen ward, und die allmächtige Autorität des mosaischen Weltschöpfers ist die durch die Ueberlieferung gegebene Grundlage für Michelangelos Gestaltung des Menschenschöpfers. Zu dieser aus dem Zusammenhang der cyklischen Composition selbst gewonnenen Auffassung kommt ein äußerer Grund bestätigend hinzu. Ascanio Condivi, der vertraute Schüler und Hausgenosse Michelangelos, der von dem Meister selbst dazu aufgefordert dessen Leben beschrieben hat, erklärt jene Handbewegung des beseelenden Schöpfers so: Gott gebiete dem Menschen mit seinem Finger, was er tun und lassen solle. Diese einfache Erklärung hat eine solche äußere Gewähr und innere Wahrheit, dass sie aus der besten Quelle zu stammen scheint und für das Verständnis des Gemäldes viel, wenn auch nicht alles, leistet. Dazu hilft sie jedenfalls, das Machtgebot des mosaischen Schöpfers des Himmels und der Erde auch auf die Gestalt des beseelenden Menschenschöpfers zu übertragen. Wie sich aber dies reimt mit jener frei aufstrebenden Menschengestalt, die Michelangelo nicht aus der biblischen Quelle geschöpft, sondern nach seiner mit der platonischen Philosophie erworbenen Selbsterkenntnis gebildet hat, darüber kann nur die Vergleichung der mosaischen Gottesidee mit den daraus entwickelten christlichen Lehrbegriffen Aufschluss geben, auch ihr Gegensatz zu andern Religionssystemen wird darauf ein Licht zurückwerfen.

Der Monotheismus der Juden ist inmitten der specifisch orientalischen Religionsformen als eine eigenartige Erscheinung der religiösen Bildung aufgeblüht. Er selbst hat ihnen verwante Voraussetzungen abgestreift, und nicht einmal in dem Namen Elohim, den Jehova in den hebräischen Urkunden trägt, ist durch die Form der Mehrzahl eine ursprüngliche Sonderung von Kräften angedeutet. Allein trotz der polytheistischen

Grundlage hat keines jener Religionssysteme unterlassen, die Einheit des Göttlichen in irgend einer Naturform zum Ausdruck zu bringen. Bald ist es die Form der örtlichen Veränderung, der Bewegung, wodurch in den kosmischen Verhältnissen der Gestirne nicht bloß der Wechsel der Jahres- und Tageszeiten, sondern auch das Leben der Menschen, sogar ihre Willensbestimmungen und Handlungen bedingt erscheinen — das Fatum der sabäischen Semiten, der Araber, Babylonier, und Assyrer. Bald wird sie auch als die ruhende, unendliche Raumform angeschaut in dem blauen Himmelsgrund oder Firmament, auf welchem die Gestirne ihre Bahnen beschreiben — das Schang-Ti der Chinesen. Bald erscheint sie als die ewige Zeitform des Geschehens, die das Reich des Lichtes und der Finsternis beherscht — das Zerwane Akerene der Perser. Sie tritt ferner als qualitative Veränderung auf in der Form des reinen Werdens als das Brahma der Inder, welches in den drei Momenten des Entstehens, Uebergehens oder relativen Beharrens und des Vergehens sich entfaltet und die natürliche Dreieinigkeit: der Brahma, der Wischnu und der Schiwa bildet. In dem Amun der Aegypter endlich ist die Einheit der Natur als der verborgene Träger und Urgrund der Erscheinungen in der Form der Substanzialität ausgedrückt. Die metaphysischen Hauptbegriffe, welche diesen Naturreligionen zu Grunde liegen, fassen in verschiedener Weise in dem Alleins der Natur die Einheit des Göttlichen zusammen und verleihen ihnen insgesammt ein monotheistisches Gepräge. Aber die Einheit und Selbständigkeit des persönlichen Geistes vernichten sie und lösen sie auf in den allumfassenden Grundformen der Materie. Das Freiste und Höchste des Menschen, sein eigenes Denken und Wollen, fällt hier unter die unverbrüchliche Gesetzmäßigkeit der kosmischen Bewegungen, und sein unwandelbares Schicksal kann er in den Sternen lesen. Die innigsten persönlichen Berührungen und das reinste Glück der Menschen versinken in dem Strom des grund- und zwecklosen Werdens, so zufällig erscheinen jene in der indischen Dichtung, wie zwei Splitter Holz auf dem weiten Ocean sich

begegnen und beim leisen Druck von Wind und Wellen für immer sich trennen, so hinfällig dieses, wie der zitternde Tautropfen, der an dem schwankenden Blumenblatte hängt. Der Monotheismus der specifisch orientalischen Völker ist also ein Pantheismus, worin das Alleins der Natur und Gottheit und der Menschengeist in Eins zusammenfließen.

Der Jehovacultus der Juden hingegen ist nicht bloß reiner Monotheismus, sondern auch reine Geistesreligion, und zwar in der Form der selbstbewussten Persönlichkeit, des Weltschöpfers, der die äußere Natur in irgendwelcher Grundform der Materie als sein Werk außer sich hat. Allein die mosaische Gestalt des reinen Selbstbewusstseins schließt nicht bloß die äußere Objectivität jener Naturformen aus, sondern auch die innere Objectivität der reinen Gedankenformen oder Ideen. Dadurch unterscheidet sich wesentlich der mosaische Weltschöpfer von dem platonischen Weltbildner, obschon beide das Göttliche in der reinen Gestalt des Geistes darstellen. An die innere Objectivität der Ideen oder an die Allgemeingültigkeit ihres logischen, ästhetischen und ethischen Gehalts ist der platonische Demiurg streng gebunden — so streng, wie der zum Giftbecher verurteilte griechische Weise von Plato geschildert und als der gerechteste Mann unter den Hellenen gepriesen wird, weil er vor der reinen Objectivität des antiken Staatsideals freiwillig sich beugte und sein persönliches Interesse unbedingt aufopferte. Von Platon wird das Göttliche in der objectiven Macht der Vernunft erfasst. Vom mosaischen Standpunkt der Autorität wird es in die Allmacht des Willens gelegt, der keine Schranken, weder in sich noch außer sich findet; denn der Wille ist die einzige Kraft des Geistes, die keine innere Spaltung erträgt und in der concentrirten Einheit und Macht seines Wesens die reine Selbsttätigkeit des Geistes offenbart gegenüber der Zerfahrenheit und dem Nichts der Materie. So ruft der Allmächtige mit seinem Machtgebot allein die materielle Welt aus dem Nichts hervor, so gebietet er auch der vernünftigen Menschenwelt und fordert von ihr blinden Gehorsam. Der allmächtige Gott, Eel Schaddai, heißt Jehova in der Genesis dann,

wenn er den Menschen sich offenbart: er verbietet den Stammeltern, die Frucht vom Baume der Erkenntnis zu genießen, er gebietet dem Patriarchen, seinen eigenen Sohn zu opfern, und vom Sinai verkündet er den Juden seinen Dekalog der göttlichen Verbote sammt ihrem peinlich strengen Ceremonialgesetz. Der Gott des Moses ist also die imperative Willensmacht wie gegenüber der Natur, so auch für die sittliche Menschenwelt. Gehorcht diese nicht dem Gebote des Allmächtigen, so bedroht er jegliche Uebertretung mit dem Zorn des göttlichen Strafgerichts. Das Gesetzbuch des Moses, meint daher Spinoza, hat Gott den Menschen nur als Zuchtrute gegeben zu ihrer Bestrafung und Züchtigung. Gehorcht sie aber dem göttlichen Gesetz, so tut sie es nicht, weil sie von der Vortrefflichkeit desselben durchdrungen, sondern weil es befohlen ist. In dieser Knechtesgesinnung genügte es den Juden nicht, sich als das Volk Gottes zu fühlen, sie rühmten sich damit, der Knecht Gottes zu sein, und was das auserwählte Volk Gottes als sein nationales Sittenideal sich dachte, erfüllte sich auch in seiner mehr als tausendjährigen Geschichte: sie ist eine Kette von Uebertretungen der göttlichen Gebote und darüber verhängten Strafen und Züchtigungen.

Auf dem Boden des Christentums lebte der altjüdische Autoritätsglaube wieder auf in der Lehre Tertullians und setzte sich der griechischen Philosophie schroff entgegen. Nicht aus den Hallen der Philosophenschulen, behauptet dieser Kirchenvater, stammt unsere Weisheit, sondern aus der Königshalle des weisen Salomo; die Wahrheit ist uns geoffenbart worden, und es bedarf nicht mehr der Forschung seit dem Evangelium. Tertullian geht sogar noch über den alttestamentlischen Weisen hinaus auf den mosaischen Standpunkt zurück, wenn er lehrt: Es ist etwas nur deshalb gut, weil Gott es befohlen hat (De praescr. 7. 8). Diese Behauptung wird aber fast wörtlich verneint durch den Lehrsatz eines andern Kirchenvaters: Es ist etwas nicht deshalb bös, weil Gott es verboten hat, sondern das göttliche Gesetz hat es verboten, weil es bös ist. Die göttliche Vernunft ist also die Quelle

des sittlichen Werts und Unwerts, nicht der allmächtige Wille der Gottheit: so lehrt der größte unter den Kirchenvätern, Augustinus. Die Welt- und Menschenschöpfung ist ihm nicht bloß das Werk der Allmacht, sondern auch der Liebe Gottes, sogar der Sündenfall der Protoplasten gilt ihm nicht als Gegenstand des göttlichen Zornes, sondern der gütigen Vorsehung, welche die gefallenen Menschen zur Einsicht in den Unterschied des eigenen Wollens vom göttlichen Gesetz und zur innern Wiedergeburt hinführen und zu Kindern Gottes erheben will, während die nicht von Gott abgefallenen Engel, Creaturen und Diener Gottes geblieben, nur sich sehnen, das Geheimnis der Erlösung denkend zu durchdringen. Den alttestamentlichen Autoritätsglauben der Juden sucht Augustinus als historisch gegebenes Erziehungsmittel und als Vorbereitung für die Einsicht in die christlichen Glaubenstatsachen zu begreifen. Daher sein Grundsatz: Der Zeit nach ist die Autorität das Erste, in Wahrheit aber gebührt die Priorität der Vernunft. Tempore auctoritas, re autem ratio prior est (C. Acad. III, 43; De ord. II, 36 f.).

Es weht ein lebendiger Hauch der platonischen Philosophie in diesen Gedanken des christlichen Kirchenvaters. Augustinus verdankte ihn seiner neuplatonischen Bildung und seinem Studium der philosophischen Schriften Ciceros, dieser Fundgruben für die Kenntnis der griechischen Philosophie, deren Inhalt er so hoch schätzte, dass er von einer untergegangenen philosophischen Schrift Ciceros sagt, sie sei ganz christlich, er vermisse darin nur den Namen Christi (Conf. III, 4). Umgekehrt erfüllte und beseelte im Reformationszeitalter der Geist der augustinischen Lehre von der Erlösung und Rechtfertigung den feingebildeten Kreis italienischer Humanisten und Platoniker, die um die einflussreiche Marchesana von Pescara zu Rom sich sammelten oder mit der frommen Dichterin Vittoria Colonna im geistigen Verkehr standen und aus ihren Sympathien mit der deutschen Reformation kein Hehl machten. Dazu gehörte außer den römischen Cardinälen Polo und Contarini und den Führern der religiösen Reform in Neapel Occhino, Valdez, Flaminio auch der alte

Freund Savonarolas in Florenz, der Dichter-Künstler Michelangelo. Wie der Sonettendichter den augustinischen Gedanken von der geistigen Wiedergeburt, der Erlösung und Gnade einen tiefgefühlten Ausdruck gab, so legt der Künstler Michelangelo seiner Beseelung des Adam zu Grunde das augustinische Verhältnis von Autorität und Vernunft.

In Wahrheit ist weder im Himmel noch auf Erden das Erste die Autorität des Willens, sondern die Vernunft — diesen gemeinschaftlichen Gedanken des christlichen Kirchenvaters und des Philosophen Platon hat der Künstler durch den Gegensatz der beiden Bilder von der Menschenbeseelung und der Weltschöpfung anschaulich dargestellt. Dieselbe Gebärde, der gebietende Zeigefinger des Schöpfers, verkündet zwar der Welt und den Menschen die Autorität des göttlichen Willens, doch die Haltung und das Mienenspiel sind in den beiden Gestalten des Schöpfers verschieden. In stürmischer Bewegung fährt der Weltschöpfer durch den Himmelsraum, da er mit seinem allmächtigen Werde! das Licht von der Finsternis geschieden hat und das Tages- und Nachtgestirn ins Dasein ruft. Die Elohim folgen ihm, erschreckt und geblendet von den mächtigen Strahlen des neuen Tages, und zornig zieht er selbst die Brauen zusammen, da er die widerstrebenden Mächte der Finsternis von seinem Angesichte verbannt. Das ist der Eine Gott der Juden, der an die geistige Einheit und Macht seines Willens die feindlichen Gegensätze der äußern Natur bindet. Das ist Jehova, der seinem Gesalbten, dem Perserkönig Cyrus, als dem Bekenner der dualistischen Naturreligion, des nur materiell verbundenen Gegensatzes von Licht und Finsternis, selbst sich offenbart: »Ich bin der Herr, der das Licht macht und schafft die Finsternis, der den Frieden gibt und schafft das Uebel, ich bin der Herr, der solches alles tut.« Ganz anders als in diesem Bilde der Weltschöpfer, ist der beseelende Menschenschöpfer dargestellt: in Miene und Haltung erscheint er so edel und groß, dass der beste Kenner, der Maler Cornelius darüber urteilte, seit Phidias sei dergleichen nicht gebildet worden. In ruhiger Hoheit schwebt hier der

Allmächtige zu dem Thonbilde des ersten Menschen heran, freudig umdrängt von der Schaar der Elohim, die das höchste Werk des Schöpfers bewundern. Nicht der gebietende Zeigefinger ist das Erste in der Gestalt des vernünftig beseelenden Schöpfers. Ebensowenig ist in der augustinischen Lehre das Ursprüngliche der gebietende Wille des mosaischen Gesetzes, sondern die Leibe Gottes wird dem Willen Gottes gleich gesetzt und vor der Welt- und Menschenschöpfung mit dem Wesen der Gottheit verknüpft. Die Gottesliebe bezeichnet nichts als den Liebenden und die Liebe, lehrt Augustinus (De trin. IX, 2). Sie bedarf keines andern, keiner fremden Persönlichkeit, welche sie liebt, keiner fremden Empfänglichkeit, nicht einmal des Gedankens von einem fremden Wohlsein; denn außer ihr ist nichts. Hat aber auch diese göttliche Selbstliebe (amare se ipsum nach Anselm von Canterbury Monolog. 49 f.) keinen fremden Gegenstand, so hat sie doch zu ihrem innern Gehalt das reine Gute oder das schlechthin Zulängliche, wie Plato die Idee des Guten bestimmt hatte, und die Quelle desselben ist nicht der Wille, sondern die Vernunft der Gottheit; denn was Gott will, ist nicht darum gut, weil Gott es gewollt hat, sondern Gott hat es darum gewollt, weil es gut ist. Erst in der ruhigen Hoheit des Menschenschöpfers konnte der Künstler die Priorität der göttlichen Vernunft zur Erscheinung bringen, weil nur in der vernünftig beseelten Menschenwelt die Empfänglichkeit für wahres Wohlsein gegeben ist. Gegenüber der kindlichen Empfänglichkeit des fremden Willens verwandelt sich nun die göttliche Selbstliebe in die erziehende Liebe des Vaters, die zwar der Zeit nach zuerst als strenge Autorität erscheint, in Wahrheit aber immer und überall — auch wenn und wo sie gebietet und straft — dieselbe väterliche Liebe und Vernunft, dieselbe gütige Vorsehung und Gnade ist.

Aber der Zeit nach das Erste ist die Autorität — dieser augustinische Gedanke gibt sich durch die Handbewegung des beseelenden Schöpfers zu erkennen. Nun hebt sich der linke Arm des Menschenbildes, die Herzseite des Oberleibs

wird von dem Willen des Schöpfers magnetisch angezogen und der linke Fuß sucht bereits den Schwerpunkt des Körpers zu gewinnen. Die Menschengestalt wird also, dem göttlichen Willen gehorchend, sich aufrichten und frei auf dem Erdboden einherschreiten. Allein es erwacht in ihr noch ein anderer Wille, welcher der fremden Anregung widerstrebt: es ist der menschliche Wille, der seiner eigenen Natur folgt. Mühsam hebt sich der Arm und die ganze Gestalt, wie von der eigenen Schwere nach der entgegengesetzten Seite zurückgezogen. Die Hand öffnet sich, aber mehr zum Nehmen bereit als zum Empfangen, nur die äußere Handfläche ist dem Schöpfer zugewant, die nach innen und abwärts gekrümmten Finger aber scheinen einem andern Antriebe zu folgen. Es bedarf also nur der Gelegenheit, so wird der natürliche Wille dem unverstandenen göttlichen Gebote sich widersetzen. In dem Bilde vom Sündenfall steht nun Adam mit Eva neben dem Baum der Erkenntnis. Mit der gleichen Handbewegung wie im ersten Bilde fasst er links einen Ast des Baumes, mit der rechten nimmt er selbst die verbotene Frucht, während sie Eva, vor ihm liegend, mit sehnsüchtigem Verlangen aus der Hand der Schlangengestalt empfängt. Der Eigenwille der Menschen hat sich jetzt gegen das Gebot des Schöpfers gekehrt, und die Strafe folgt der eigenwilligen Tat auf dem Fuße nach. Doch sie war die eigene Tat aus eigener Wahl, und in dieser liegt die Quelle der Erhebung so gut wie des Falles. Wohl ist dieses erste Menschenpaar gestürzt und aus dem Paradies vertrieben, allein es ist ein gestürztes Königsgeschlecht, wie es Pascal nennt, und sehen wir diese mächtigen Gestalten Michelangelos, diese Brust und Schultern und die stark gebauten Glieder, dieses edel geformte Haupt und die kunstbegabten Hände, so ist es kein Wunder, wenn das aus dem Paradies gestoßene Königsgeschlecht dafür die Herrschaft über den Erdkreis sich erobern, und wenn diese gestürzten Titanen durch intelligente Arbeit das verlorene Glück sich wieder verdienen werden; hat doch der schöpferische Finger selbst in dem Herzblute des Stammvaters den Eisenstoff des Willens

geweckt, und die Hammerschläge des Schicksals werden nicht aufhören, das Erz von den Schlacken zu reinigen, damit die gediegene Eisennatur hervorglänze.

Allein die geistige Wiedergeburt des gefallenen Menschen vollzieht sich weder durch die Macht des menschlichen Willens noch durch die Allmacht der göttlichen Autorität, sondern lediglich durch das Recht der Vernunft. Auch auf Erden gilt, wie im Himmel, der augustinisch-platonische Satz: In Wahrheit ist das Erste nicht die Autorität, sondern die Vernunft. Die Beseelung des Menschen geschieht im Bilde Michelangelos unmittelbar nicht durch die gebietende Hand des Schöpfers, sondern nur von Aug' zu Aug', von Angesicht zu Angesicht. Dieses künstlerische Motiv beruht zunächst auf der biblischen Bedeutung des Auges. »Das Auge ist des Leibes Licht«, spricht Christus. »Wenn dein Auge lauter ist, so wird dein ganzer Leib Licht sein; wenn aber dein Auge ein Schalk ist, so wird dein ganzer Leib finster sein.« Das biblische Auge der Seele wird von Augustinus erklärt als das Feststehen des Menschen in der ganzen Richtung seines Innern und darauf seine innere Wiedergeburt gegründet. Mit dieser ethischen Auslegung des Kirchenvaters stimmen nun auch die dichterischen Selbstbekenntnisse und philosophischen Selbsterkenntnisse Michelangelos überein, wenn sie in platonisirender Weise das Auge als das Organ des Schönen in seinem idealen Zusammenhang mit dem Guten und die geistige Wiedergeburt als sittliche Charakterbildung bezeichnen. Aber die künstlerische Darstellung und die Sonette Michelangelos gehen noch weiter über die biblische Bedeutung des Auges und die augustinische Auslegung hinaus. Das Auge der Seele, das durch das leibliche Auge mit der Seele unmittelbar von Angesicht zu Angesicht das Göttliche schaut, ist der philosophische Trieb Platons in dem Stufengange innerer Bildung von der Anschauung des Sinnlichschönen zur geistigen Schönheit und den sittlichen Bestrebungen, bis er in der Wissenschaft und der reinen Idee des Schönen und Guten sich vollendet. Das auf das Ewige gerichtete Auge des Geistes umfasst also die

höchsten Vernunftzwecke des menschlichen Strebens, das Dreigestirn der ewigen Ideen, das Wahre, das Schöne und das Gute, und die drei höchsten Gebiete der reinmenschlichen Cultur, das sittliche Leben nicht bloß, sondern die Wissenschaft und Kunst. Und der Adam Michelangelos ist nicht bloß der vollendete Typus der Menschengestalt, als der einzigen Naturform, welche die Trägerin der selbstbewussten Intelligenz ist, und zugleich der höchsten Kunstform, deren göttlichen Ursprung der Dichter-Künstler selbst mit den Worten preist: Aus dem Geist geboren, besiegt sie die Natur durch Meisterhand — sondern er ist auch der Typus des geistigen Menschen, als des einzigen Culturwesens, das alle Naturwesen durch sein selbstbewusstes Streben nach Vervollkommnung überragt und in allen Gebieten der Cultur einer unendlichen Stufenreihe in der Verwirklichung seiner Vernunftanlage fähig ist.

3.

Von dem Hauptvertreter des philosophischen Humanismus in der platonischen Akademie zu Florenz, Pico von Mirandola, war der Grundgedanke humaner Erziehung und Bildung als der Zweck der Menschenschöpfung und das Wesen der Menschenwürde aufgestellt worden. Er ist auch der Kern der augustinischen Lehre vom Verhältnis der Autorität und Vernunft, und durch ihn wird in Michelangelos Conception des Adam, als des Prototyps der menschlichen Cultur, der Gegensatz seiner augustinisch-platonischen Elemente vermittelt und zum widerspruchslosen Einklang mit den jüdisch-christlichen Grundlagen in der Gestaltung des Menschenschöpfers verknüpft. Die künstlerische Composition Michelangelos gipfelt in der Idee der Vollkommenheit; denn beide Hauptgestalten im Bilde der Menschenschöpfung verkörpern dieselbe Idee in verschiedenem Sinne. Während die göttliche Vollkommenheit unwandelbar ist in der Fülle ihres Wertes, kommt die menschliche Vollkommenheit erst in einem unabsehbaren Fortgang realer geschichtlicher Entwickelung, von möglichen Rückfällen in jedem Moment der

Zeitreihe bedroht, zu der Fülle des Wertes, zu der idealen Bestimmung des Menschen und der Menschheit.

So sehr auch an dem Stammvater des Menschengeschlechts, dem von den Elohim bewunderten Ebenbilde der Gottheit, Auge und Hand und der ganze Gliederbau mit Würde und Macht gefeit und alle Sphären rein menschlicher Bildung in ihm angelegt und typisch vorgebildet sind, gelangt doch die religiöse Unterwerfung, das religiöse Bewusstsein der Abhängigkeit weder vor noch nach dem Sündenfall in der Gestalt des Adam zur vollen Erscheinung. Aber auch in Michelangelo selbst kommt diese Gesinnung nicht zum Durchbruche bis in sein hohes Greisenalter; denn erst nach dem Tode seiner verehrten Freundin Vittoria Colonna vollzog sich der Umschwung in der Denkungsart des Dichter-Künstlers, und er lässt sich von diesem Zeitpunkt an sowohl in seinen Sonetten der letzten Periode als in dem letzten Werke seines Pinsels, dem jüngsten Gericht, deutlich erkennen. Vorher gehört Michelangelo selbst zu den Seelen, von denen er in einem Fragment seiner Gedichte sagt, es seien das nicht die schlechten Seelen, die nicht auf das ewige Leben harren, um da sich zur Ruhe zu setzen, sondern streben, um hier die Güter zu erwerben, welche der Himmel prägt, und hier die Natur uns spendet (Fragm. 4). Diese Gesinnung des Dichters springt auch an der künstlerischen Gestalt des Adam umsomehr in die Augen, als der Künstler in den beiden folgenden Bildern von der Erschaffung der Eva und dem Falle der Stammeltern den Reichtum und die Klarheit seiner Darstellungsmittel angewant hat, um sie auch durch den Contrast der Eva ins Licht zu setzen. Während der neubeseelte Mann aufwärts und vorwärts strebt, faltet die neugeschaffene Gattin anbetend die Hände und sinkt vor dem Angesicht des Schöpfers auf die Knie nieder. Und während Adam aufrecht stehend mit eigener Hand die verbotene Frucht bricht, streckt Eva verlangend den linken Arm aus und lässt den von der Schlange gepflückten Apfel in ihre Hand herabgleiten. Das Phantasiespiel ihrer Wünsche macht sie im Sündenfall ebenso

empfänglich für das Blendwerk und die Vorspiegelungen der Schlange, als vorher für die fromme Anbetung ihres Schöpfers und nachher für das religiöse Gefühl der Reue, womit sie sehnsüchtig nach dem verlorenen Paradies zurückblickt und vor dem Racheschwert des Himmels, dessen Spitze auf sie gerichtet ist, zittert. (Vergl. des Verf. psycholog. Essay: Macbeth und Lady Macbeth, Basel 1875.) Adam hingegen verrät sein Bewusstsein der vollbrachten Tat in dem vorgeneigten Haupt und den schmerzbewegten Mienen; aber seine Haltung ist aufrecht, er kehrt entschieden den Rücken seinen Kinderträumen und Kinderschrecken des Paradieses und verfolgt mit eiligem aber festem Schritt und Blick die Erdenbahn, die sich weit und frei vor seinen Augen öffnet. Seine Gebärde offenbart die gemischten Gefühle des erwachsenen Sohnes, der das Vaterhaus verlässt, um den Ernst des Lebens zu erproben, den Abschiedsschmerz, aber auch die Hoffnung, in der weiten Welt seine Einsicht zu klären und seinen Willen zu stählen, und das feste Vertrauen auf die eigene Kraft und den höhern Beistand, der ihm aber nicht anders helfen wird, als wie er ihm schon geholfen hat, dadurch dass er ihm die vernünftige Seele gab.

Goethe leiht dieser stummen, aber beredten Sprache der Kunst sein scharfgeprägtes Wort und weist nicht allein auf die Zuchtrute des mosaischen Gesetzes und das unbegreifliche Credo Tertullians hin, sondern trifft auch die unbegriffene Autorität des Glaubens, die unter Umständen von Augustinus anerkannt wird, und fasst, wie Michelangelo in dem gebietenden Zeigefinger seines Menschenschöpfers, allen Gegensatz zur Vernunft zusammen in der kategorischen Imperativform des Willens, wenn er sagt:

Wer Wissenschaft und Kunst besitzt,
Der **hat** auch Religion;
Wer jene beiden nicht besitzt,
Der **habe** Religion! —

Solothurn, April 1883.

Dantes Psychologie.

Von Dr. Georg Simmel.

(Schluss.)

Wir treten mit diesen Sätzen auf das Gebiet der ethischen Bestimmungen über. Das Grundprincip derselben ist die Bejahung der menschlichen Freiheit; in eine Erörterung der bloßen Tatsache, in einen ausführlichen Streit mit der entgegengesetzten Meinung lässt er sich nicht ein; auch würde diese Discussion über die metaphysischste aller Fragen keinen Bezug zu unserer Aufgabe haben; aber wie nun diese gesetzte Freiheit sich in der Entwicklung des Seelenlebens documentirt, wie sie sich mit den übrigen Bestimmungen des Systems verträgt — das sind Fragen, auf die wir psychologische Antworten suchen. Zunächst sei erwähnt, dass die Willensfreiheit uns angeboren und das größte Geschenk ist, das Gott in seiner schöpferischen Freigebigkeit uns verliehen, am meisten seiner Güte entsprechend, am meisten von ihm selbst geschätzt.[1] Mit dieser bedeutsamen und einzigen Stellung der Willensfreiheit, die seinem tief moralischen Sinne entspringt, steht die Bestimmung in Zusammenhang, dass die allerersten Willensakte, l'affetto de' primi appetibili, noch nicht dem freien Willen entsprießen, noch nicht der sittlichen Zurechnung unterliegen. Und zwar sind hiermit einerseits die ersten kindlichen Triebe, andrerseits die Keime, gleichsam die ersten Differentiale aller Willensacte überhaupt gemeint; das Entstehen der Neigung ist rein naturgesetzlich, wir können nichts dafür, dass etwas unser Begehren reizt; dies ist eine bloß psychologische Tatsache. Die Freiheit und mit ihr die Verantwortlichkeit liegen nun darin, dass wir die ersten, unfreiwilligen Impulse unterdrücken oder ihnen nachgeben können; di necessitate Surga ogni amor — Di ritenerlo è in voi la potestate; dies ritenere kann den

[1] Par. V, 19.

doppelten Sinn, von beibehalten und von zurückhalten, verhindern, haben, und ich vermute, dass der zweideutige Ausdruck mit Absicht gewählt ist. Die Kraft nun, die jenes zu Stande bringt, die die Schwelle der Zustimmung (zu einer entstandenen Neigung) bewachen soll, wird als virtù che consiglia bezeichnet.[1] Es ist also der Verstand, der über gut und böse urteilt und dem dann der Wille folgt: das liberum arbitrium ist das liberum de voluntate iudicium; das iudicium ist aber ein gewisses Mittleres zwischen der Apprehension und der Begehrung des Gegenstandes, und die Freiheit bedeutet eigentlich die Unabhängigkeit des iudicium vom appetitus.[2] (Die Apprehension schließt an dieser Stelle jene erste Neigung mit ein.) In diesen Zusammenhang gehört, dass für die willensfreien Wesen gerade das hinreichend bezeichnend ist, dass sie »intelligenti« sind, und dass alles Wollen ursprünglich auf der Sehnsucht nach dem göttlichen Licht beruht, das durch alles hindurchscheint, und, bei schlimmem Wollen, nur mal *conosciuto* wird.[3] Wenn nun aber nach dieser Vorstellungsweise nur das als gut Erkannte begehrt wird — so ist für die Freiheit des Willens kein rechter Platz in dieser Entwicklung vorhanden. Die Vorstellung nimmt ihren Weg durch das erste Aufsteigen, die damit verbundene unwillkürliche Neigung, die Beurteilung über ihr Gut und Böse und das daraus hervorgehende Annehmen oder Ablehnen hindurch — aber der eigentliche springende Punkt, wo der freie Wille einsetzt, ist nicht klar; dem Gefühl davon mag die Betonung des Wertes der Gewohnheit für das sittliche Handeln entsprießen: die gute Gewöhnung macht gewissermaßen den Willensentschluss für den einzelnen Fall überflüssig.[4] Allein die Schuld liegt vielleicht daran, dass in einer psychologischen Darstellung der freie Wille kaum unterzubringen ist; sein Begriff ist so dunkel, steht so außerhalb alles Greifbaren und Begreifbaren, dass man in der Tat, wo es sich um eine Erklärung des psychi-

---

[1] Purg. XVIII, 55. — [2] Mon. I, 14. — [3] Par. V, 10, 23. — [4] Purg. XVI, 77. Co. IV, 18.

schen Geschehens handelt, nichts mit ihm anzufangen weiß; wir müssen uns schließlich auch bei Dante mit der bloßen Versicherung begnügen, dass er da sei, und seine ganzen Auseinandersetzungen darüber können doch nicht — und wollen vielleicht auch nicht — den mystischen Charakter zerstreuen, den die Willensfreiheit schon durch ihren Ursprung direct aus Gott trägt.

Jedenfalls steht das fest, dass der Himmel unsre Handlungen einleiten soll (iniziare); »zwar sage ich nicht, alle; aber gesetzt auch, ich sagte es, so ist euch doch das Licht der Erkenntnis des Guten und Bösen verliehen.«[1] Hier tritt das Schwankende der ganzen Lehre recht hervor; während er fest daran glaubt, dass Gott uns zum Guten den Anstoß gibt,[2] ist es ihm doch bedenklich, dass auch die schlechten Handlungen ursprünglich von ihm ausgehen sollen, wenn er auch zugeben muss, dass es geradezu schlecht angelegte Naturen gibt.[3] Er sucht sich zunächst mit Gleichnissen zu behelfen: was nicht aus der natürlichen Wurzel wächst, könne immer noch aufgepfropft werden, der beste Stempel bringe auch nicht immer den besten Abdruck hervor, wenn das Wachs nicht gut sei, etc. Allein er sieht sich doch zu der Consequenz getrieben, dass das Wollen eigentlich nie schlecht sein kann, sondern nur — der Gegenstand, auf den es sich vermöge der Urteilskraft richtet. Hier liegt nun offenbar ein Verkennen davon vor, dass, um den Gegenstand des Wollens zu bestimmen, es doch auch eines Willensactes bedarf (ein Bedenken, das sich auch gegen die Einleitung unsrer Handlungen durch Gott richtet; denn auch das ritenere, das Hindern oder Fortsetzen derselben, ist doch eine Willenstat, die also wieder auf Gott statt auf unsere Freiheit zurückgeht); zweitens aber ist, wie für den Psychologen nicht weiter ausgeführt zu werden braucht, eine derartige Trennung von Inhalt und Form des Willens, in der Dante von seiner Metaphysik abhängig ist, völlig unstatthaft. Die Einschiebung immer neuer Glieder in den Process des Willens

[1] Purg. XVI, 73. — [2] Par. I, 127. — [3] Co. IV, 22.

schiebt die Frage immer nur eine Instanz weiter. Allerlei andre Schwierigkeiten mischen sich noch in diese; so der moralische Pessimismus Dantes, der der Seele die Kraft abspricht, sich selbständig dem Guten zuzuwenden, sondern Gesetz und Herscher (die gewissermaßen als überirdisch gefasst werden) für nötig hält, um sie zu zügeln und zu führen; ferner der Einfluss der Gestirne, mit dem die naturgegebene Complexion identificirt wird; dieser bildet mit der eingreifenden göttlichen Gnade und dem freien Willen die Factoren des menschlichen Schicksals. Die beiden ersteren vermögen indes nichts, als gleichsam ein gutes Erdreich zu schaffen; wird das dann nicht noch (vom Willen) gut cultivirt, so verwildert es umsomehr, bringt um so giftigere Frucht hervor, je mehr Kraft ihm innewohnt.[1] Endlich, muss auch die menschliche Freiheit den höchsten göttlichen Zwecken dienstbar sein, und indem wir uns einbilden, absolut unabhängig, ja sogar dem Willen Gottes entgegen zu handeln, sind wir gerade nur Mittel zu seinen Zwecken; qui divinae voluntati reluctatus est et sciens et volens, eidem militat nesciens atque nolens.[2]

Die größte Schwierigkeit aber, die die Willensfreiheit im Danteschen System findet, ruht in dem Dogma von der Notwendigkeit der Taufe zur Seligkeit, das schon oben auseinandergesetzt wurde, hier aber, im Zusammenhange der ethischen Bestimmungen, noch einmal erwähnt werden muss; denn je größern Wert er auf die Willensfreiheit legt, je deutlicher er es ausspricht, dass über das Nicht-Können und das Nicht-Wissen der Mensch nicht getadelt werden könne, sondern einzig und allein über das Nicht-Wollen[3] — desto mehr müsste man erwarten, dass Lohn und Strafe allein vom Moralischen abhängen. Man kann dies nicht in schärferer Form darstellen, als er selbst es thut: »Ein Mensch wird am Ufer des Indus geboren, wo niemand ist, der ihm von Christus redete oder läse oder schriebe; aber all sein Wollen und

[1] Purg. XXX, 109. — [2] An die Florentiner; an die Fürsten und Völker Italiens. — [3] Co. I, 2.

Handeln ist gut, soweit menschliches Urteil sieht, und sündenlos in Lebenswandel und Worten; nun stirbt er ohne Taufe und ohne Glauben; was ist's nun mit der Gerechtigkeit, die ihn verdammt, und ist es seine Schuld, wenn er nicht glaubt?«[1] Und in der Tat, er wird zwar nicht zu einer Strafe verdammt, aber keine Belohnung wartet im Jenseits seiner, der ausgezeichnetste, weiseste, nützlichste Mensch findet nur ein graues, freud- und leidloses Schattendasein, während christliche Kinder, noch bevor sie zu irgend einer Willenstat herangereift, die ewige Seligkeit genießen. »In den frühesten Zeiten genügte zum Heile (für die Kinder) die Unschuld und der Glaube der Eltern; als nun die erste Zeit erfüllet ward, mussten die Knaben noch durch die Beschneidung den Flügeln der Unschuld Kraft verleihen. Aber seit die Zeit der Gnade gekommen ist, wird solche Unschuld ohne vollkommene christliche Taufe unten festgehalten.«[2]

Es ist schon auseinandergesetzt worden, welche Stellung diese Divergenz des himmlischen Verfahrens von unsern Gerechtigkeitsbegriffen einnimmt, eine Divergenz, die um so krasser wird, je klarer sich Dante selbst über sie ist, je mehr er es betont, dass die ratio humana per se jene Verdammung der Heiden nicht als gerecht anerkennen kann.[3] Hier führt das Dogma am weitesten über die psychologische Denkweise hinweg; denn wie diese im Theoretischen sich bemüht, das Vorstellungsleben ausschließlich aus seinen immanenten Eigenschaften und einfachsten Processen heraus zu verstehen, so kann sie auch im Ethischen — und in diesem ganz besonders — nur dasjenige anerkennen, was sich tatsächlich als ethischer Begriff, meinetwegen als Ideal, in unsrer Seele findet; sie wird deshalb nie eine Verbindung von Begriffen, wie die vorliegende zugeben, die sich eben factisch nicht zusammendenken lassen. Es muss übrigens anerkennend — freilich auch den darin enthaltenen Dualismus anerkennend — hervorgehoben werden, dass Dante, als er im Limbus den Zustand der großen Heiden erfährt, von lebhaftem Schmerze über ihr Schicksal ergriffen wird.[4]

[1] Par. XIX, 70. — [2] Par. XXXII. — [3] Mon. II, 8. — [4] Inf. IV, 43.

Aber auch nach der entgegengesetzten Seite bewährt sich derselbe Grundzug des Dogmas. Wie es der inconstitutionellen Bestimmung Gottes anheimgegeben ist, die trefflichsten Menschen mit ewigen, unverdienten Sehnsuchtsqualen zu peinigen, so reicht auch das Verdienst des ausgezeichnetsten Christen nicht aus, den höchsten Grad himmlischer Seligkeit zu erwerben. Es hängt noch immer von dem guten Willen und der Gnade Gottes ab, mit wieviel Seligkeit er die einzelnen Seelen begaben will, das Schauen Gottes ist so groß, als sie »über eigenes Verdienst hinaus noch Gnade empfangen«.[1] So wird also der Grundsatz, nach dem der Zustand der Seele im Jenseits durchaus dem im Diesseits entsprechen müsste, mehr als einmal ad maiorem Dei gloriam gebogen und gebrochen.

In diesen Zusammenhang der ethischen Bestimmungen gehören diejenigen über die Gelübde.[2] Das Gelübde ist die freiwillige Aufopferung des freien Willens, und zwar in Bezug auf irgend einen Gegenstand. Diese zuerst bestimmte Materie des Gelübdes kann nun durch eine andre ersetzt werden, das Verdienst vor Gott bleibt dasselbe, ob der ursprüngliche Gegenstand oder ein andrer, nur dass er im Werte nicht unter jenem stehen darf, ihm dargebracht wird. Das Wesentliche und Verdienstliche am Gelübde ist also der Wille (ganz entsprechend war die Sünde auch nicht das Essen vom Baum der Erkenntnis an sich, sondern der sich darin documentirende böse Wille[3]), und zwar das Aufgeben seiner selbst, der Wille, in Bezug auf ein bestimmtes Object nicht mehr frei wollen zu wollen, gleichsam seine Selbstverneinung. Dabei hat das Object, als bestimmtes, nur quantitativen Wert, insofern es nur anzeigt, wie umfassend jener Willensact ist. Man möchte hier beinahe schon einen Hauch von Kants formaler Ethik spüren, wo auch der Wille zunächst von jedem äußern Object losgelöst wird, um dann sein eignes Object zu werden. Es ist nicht nur das triviale: voluisse sat est, das hier gepredigt wird, sondern gerade die

[1] Par. XIV, 41, XXVIII, 112. — [2] Par. V. — [3] Par. XXVI, 115.

Begründung dieses Satzes ist es, um die es sich hier handelt: der Wille ist in der Tat das Wesentliche beim Gelübde, aber nicht nur, weil er das Darbringende, sondern weil er zugleich das Dargebrachte ist. Wäre das Verständnis des Gelübdes mit seiner Formel: ich will diese und jene bestimmte Tat vollbringen, erschöpft, so würde der Wert der realen Tat gegenüber dem Willensact als gleich hoher Factor erscheinen können. Liegt aber das Wesen des Gelübdes darin, dass man sich des Rechtes begibt, in einem bestimmten Falle von seinem freien Willen Gebrauch zu machen (die selbstgeschaffene Unmöglichkeit, etwas anderes zu tun, fällt äußerlich mit der Notwendigkeit, dies Bestimmte zu tun, mit dem Inhalt des Gelübdes, zusammen), so ist das, was man aufopfert, wirklich der Wille, die Möglichkeit, anders zu wollen, und deshalb unterliegen die Gegenstände des Gelübdes nur gewissermaßen quantitativen Unterschieden, weil es nach dieser Deduction eigentlich viel mehr auf das Ausgeschlossene, als auf das Eingeschlossene ankommt. Der psychologische, der echt moralische Wert des Gelübdes tritt erst in dieser Betrachtung hervor, nach der es eine Rückgabe des köstlichsten göttlichen Geschenkes, des freien Willens, an Gott ist, und nach der allein der Wechsel der Gegenstände des Gelübdes als erlaubt verstanden werden kann.

Dieser hohe Wert des metaphysisch freien Willens findet sein Seitenstück in dem der empirischen Freiheit, in dem Hass gegen die Tyrannei und die Unterdrückung des Menschen durch den Menschen. In tiefster Entrüstung klagt er über die Tyrannien in Italien[1] und Vergil sagt von ihm: Libertà va cercando ch'è si cara Come sa chi per lei vita rifiuta[2] — und zwar sagt er es zu Cato, der seine ganze bedeutende Stellung im Gedichte nur seinem Freiheitsstreben verdankt, in dem er sein Leben opferte und als dessen edelster Repräsentant er damals aufgefasst wurde. Allein diese Freiheit ist durchaus das Gegenteil der Gesetzlosigkeit, die er für das Schädlichste und Schändlichste hält; die wahre,

[1] Purg. VI, 124. — [2] Purg. I, 71.

höchste Freiheit besteht vielmehr darin, den Gesetzen gern zu gehorchen. Ja, indem die Gesetze eigentlich der Natur des Menschen innewohnen, durchaus zu ihr gehören, so folgen wir ja nur unsrer eigensten Natur, d. h. sind nur dann wirklich frei, wenn wir gesetzlich handeln.[1] Auch hier wieder der leise Anklang an Kantische Ethik.

Im Hinblick auf die enge Beziehung, die die Willensfreiheit zu dem substantiellen Ich hat, die nicht nur dessen Würde, sondern sogar seine Persönlichkeit ausmacht, durch die es sich als selbstbewusst aus der Kette natürlicher Causalverknüpfung heraushebt — soll hier gleich der Wert betont werden, den Dante auf die Festigkeit und unentwegte Einheitlichkeit des Charakters legt. Die Bedeutung dieser Eigenschaft hat er sich zu vollem Bewusstsein gebracht und hebt sie an sich selbst nicht weniger hervor, als an all seinen Personen, an denen er sie findet. Auf die Prophezeiung des Brunetto Latini antwortet er: Das mögest Du nur wissen, dass, wenn mein Gewissen (das er einmal »die gute Geleitschaft« nennt, »die mit dem Schilde eines reinen Bewusstseins uns unversehrt erhält« [2]) rein ist, ich auf jedes Geschick, sei es welches es sei, vorbereitet bin. Meinen Ohren sind solche Prophezeiungen nicht neu; lass nur das Schicksal sein Rad schwingen, wie es ihm gefällt, und den Landmann seine Hacke (d. h. jenes hat keine größere Bedeutung für mich als dieses).[3] Folge mir und lass sie reden, sagt ihm Vergil, stehe wie ein fester Turm, der vor dem Stürmen der Winde sein Haupt nicht beugt; denn der Mensch, in dem immer Gedanken über Gedanken aufschießt, wird zu keinem Endziel gelangen, weil die Energie des einen die des andern aufhebt.[4] Auf das Einheitliche, energisch auf einen Punkt Gerichtete im Wesen des Mannes legte er den höchsten Wert, und hat ihn selbst bewährt; das »intero« Sein, ganz und gar Einer, darauf kommt es ihm an; und so hat er sich offenbar sehr treffend selbst charakterisirt, wenn er der Sapia im Fegefeuer

[1] An die Florentiner. — [2] Inf. XXVIII, 115. — [3] Inf. XV, 91. — [4] Purg. V, 13.

sagt, er fürchte nach seinem Tode kaum die Strafe des Neides, wohl aber die des Hochmutes zu erleiden.[1] Auch durch Cacciaguida lässt er sein einsames, charaktervolles Fürsichbleiben hervorheben, und er selbst bestätigt seine furchtlose Wahrheitsliebe.[2] Das stolze Bewusstsein, recht zu handeln, erhebt uns noch im unverschuldeten Elend,[3] und selbst an dem verworfensten Sünder, Brutus, erkennt er offenbar mit einem gewissen Respect die Charakterfestigkeit an.[4] Er stellt aber auch an die Stärke des moralischen Charakters die höchsten Anforderungen; die Nonnen, die gewaltsam aus dem Kloster entführt und vermählt worden sind, sind doch nicht ganz schuldlos, sowie sie nicht den ersten, von unmittelbarem Zwange freien Moment benutzten, um ins Kloster zurückzufliehen; wirklich energischer Wille — der allerdings nur selten ist — ist gar nicht zu beugen, sondern gleicht dem Feuer, das, tausendmal niedergehalten, tausendmal wieder in die Höhe schlägt; und die Charaktere des heil. Laurentius und Mucius Scaevola stellt er als Beispiele auf.[5]

Wie er die kleinen, energielosen Charaktere verachtet, die dem Erfolge nachlaufen[6] — deren ungeheure Anzahl er aber besonders betont[7] —, so auch die in engem Gesichtskreis dahinlebende Menge, die ihm mehr ein Tier- als ein Menschendasein zu führen scheint, und die charakterlos wie Schafe alles das tun, was ihnen einer vormacht.[8] Aber er weiß andrerseits auch, dass schließlich die eigne Schätzung nie die richtige sein kann, weil Eigenliebe — obgleich sie der Ausgangspunkt jeder andern Liebe ist[9] — uns immer verblendet, dass jeder, wie ein betrügerischer Kaufmann, seine Tugenden mit der kleinen und seine Fehler mit der großen Elle misst;[10] Selbstlob aber ist das Unpassendste und Tadelnswerteste was es gibt[11] (freilich ein Ausspruch der Jugendzeit!). Beiläufig bemerkt, ist es in der Tat wunderbar, dass dieser sich derart in sich abschließende, aristokratisch stolze Geist, dessen Verachtung der niedrig stehenden Seelen

[1] Purg. XIII, 133. — [2] Par. XVII, 64, 118. — [3] Par. VI, 140. — [4] Inf. XXXIV, 66. — [5] Par. IV, 73. — [6] Purg. VI, 1. — [7] Inf. III, 55. — [8] Z. B. Co. I, 11. — [9] Co. III, 1. — [10] Co. I, 2. — [11] V. N. 29.

allenthalben durchbricht, der gelegentlich den Wunsch, nicht allzuvielen verständlich zu sein, ausspricht,[1] kurze Zeit nach seinem Tode eine Popularität genießt, die ihn in Petrarcas Augen sehr herabsetzt: Dante würde von Walkern, Schenkwirten und Fleischern gefeiert, während sein, Petrarcas, Streben einer solchen Volkstümlichkeit entbehre, wozu er sich Glück wünsche.[2] — So weiß er auch, dass es sich der echten Vornehmheit nicht ziemt, auf niederes Gezänk hinzuhören, und wie er es einmal tut, ergreift ihn nachher solche Scham darüber, dass Vergil ordentlich Mühe hat, ihn zu beruhigen;[3] und er betont das Würdevolle der Handlungen, das durch Eilfertigkeit verloren geht,[4] die Ruhe des vornehmen Geistes, den Schreck und Staunen nie lange zu beherschen vermögen.[5] Das starke Bewusstsein seiner selbst setzt sich auch bei ihm, wie es zu geschehen pflegt, ins Theoretische fort; so ist z. B. die ganze Vita Nuova eine Auseinanderlegung der Momente der Liebe, wie sie nur eine hochgradige Selbstbeobachtung zu Stande bringen kann.

Bei all der erwähnten Strenge und dem sogar von ihm selbst hervorgehobenen Hochmut seines Charakters, ist ihm aber doch das Wesen der Gutmütigkeit, der Weichherzigkeit sogar nicht fremd. Eine edle Seele, meint er, suche keine Vorwände, sondern mache den Willen des andern zu dem ihrigen, sobald er sich nur kundgetan;[6] auf eine geziemende Bitte muss man nicht antworten, sondern sie erfüllen,[7] ja, es ist schon ein Zeichen von Roheit, wenn man die Not sieht, überhaupt nur noch auf die Bitte zu warten.[8] Er weiß, welche wohltätige Wirkung das bloße Mitleid schon für ein krankes Gemüt hat,[9] und meint, der Anblick von Karyatiden, die schwere Dächer in gebückter Stellung tragen, müsse in jedem Beschauer wirklichen Mitleidsschmerz hervorrufen.[10] Es liegt auch eine feine, schonende Empfindung darin, dass er Vergil gegenüber, wie er über den Herabstieg

[1] V. N. 19. — [2] Ep. Fam. ed. Fracassetti XXI, 15. — [3] Inf. XXX, 130. — [4] Purg. III, 10. — [5] Purg. XXVI, 71. — [6] Purg. XXXIII, 130. — [7] Inf. XXIV, 76. — [8] Purg. XVII, 59. — [9] V. N. 15, 28, 29. — [10] Purg. X, 130.

Christi zum Limbus etwas erfahren will, das Factum nicht geradezu beim Namen nennt, sondern nur andeutet.[1] Derselbe weiche Zug spricht sich in dem Abscheu aus, den er gegen den Krieg hegt und der bei ihm gewiss nicht, wie in vielen Fällen, ein directes oder indirectes Resultat von Feigheit ist; nur wenn jede mögliche Vermittelung durch Vernunft und Güte vereitelt ist, soll der Zweikampf der Einzelnen und der Völker eintreten,[2] und er beklagt es, dass das Menschengeschlecht sein Herz auf Güter setzt, deren Art es mit sich bringt, dass man sie nur allein genießen, die andern davon ausschließen muss.[3] Auch von dem Begriffe der pietà gibt er eine feine und in die Tiefen des psychologischen Zusammenhanges der Gefühle hinabsteigende Erklärung: Non è pietà quella che crede la volgare gente cioè dolersi dell' altrui male; anzi è questo un suo speziale affetto, che si chiama misericordia, ed è passione. Ma pietade non è passione, anzi una nobile disposizione d' animo, apparecchiata a ricevere amore, misericordia e altre caritative passioni.[4]

Als weitere Einschränkung jenes Princips unnahbaren Stolzes seien die Vorschriften und Beispiele der Lebensklugheit erwähnt, die sich bei ihm nicht allzuselten finden. So sagt er: der Wahrheit, die den Anschein der Lüge hat, muss der Mensch soviel wie möglich seine Lippen verschließen; denn wir empfinden darüber Beschämung, ohne es doch zu verdienen.[5] Wenn auch das Ethische der Bemerkung zweifelhaft sein mag, so ist doch das Psychologische sehr richtig beobachtet: in der Tat haben wir beim Erzählen einer Geschichte, die wir als andern unglaublich annehmen müssen, ein leises, unbehagliches Gefühl, das sich wohl wird auf eine Empfindung der Scham zurückführen lassen, indem die — gewissermaßen — Form der Unwahrheit durch Apperception die Empfindung abgeschwächt aufsteigen lässt, die das Aussprechen einer wirklichen Unwahrheit mit sich bringt.

---

[1] Inf. IV, 49. — [2] Mon. II, 10. — [3] Purg. XIV, 86. — [4] Co. II, 11. — [5] Inf. XVI, 124.

Freilich könnte man das »fa vergogna« auch in Rücksicht auf die Hörer verstehen und übersetzen: »macht ihm Schande«; wo dann die Connivenz der ganzen Vorschrift eine noch deutlichere sein würde; so spricht auch eine gewisse nachgiebige Lebensweisheit aus der Anwendung des Sprichwortes: Nella chiesa co' santi e in taverna co' ghiottoni.[1] Ferner berührt es wunderlich, wie er, um seine Leidenschaft für Beatrice zu dissimuliren, andern Frauen in einer Weise nachläuft, die — selbst mit Berücksichtigung des platonischen Charakters derartiger Verhältnisse — sie geradezu compromittiren oder wenigstens Illusionen in ihnen erregen musste, die Enttäuschungen und Schmerzen nach sich ziehen konnten; und er erzählt diese Rücksichtslosigkeit mit einer Naivität, die recht den Abstand des damaligen von dem heutigen Gefühlsleben zeigt.[2]

Dasselbe findet bei folgender Ueberlegung statt: Jeder Mensch ist irgendwie befleckt: durch eine Leidenschaft, einen Leibesfehler, Schicksalsschläge, Schande der Verwanten. Dies alles lässt ihn persönlich in ungünstigerem Lichte erscheinen, tritt aber nur im persönlichen Verkehr hervor, und d e s h a l b muss ein sonst bedeutender Mann diesen möglichst beschränken;[3] in etwas andrer Form lautet derselbe Grundgedanke: Man muss die Fehler, die man hat, seinem Freunde im Geheimen erzählen; nun ist aber der beste Freund jedes Menschen — er selbst; also darf er nur in der Kammer seiner Gedanken sich selbst tadeln und seine Fehler beweinen, aber nicht vor andern.[4] Damit steht nun freilich seine lebhafte Empfindung für Freundschaft im Widerspruch, und seine Erklärung derselben, dass die Freunde gleichsam Teile eines einzigen Ganzen sind, weil sie nur e i n Wollen und e i n Nicht-Wollen haben.[5] Auch das ist eine wunderliche Condescendenz zu den Umständen, dass Vergil dem Antäus in förmlich höfischer Weise schmeichelt, um eine Gefälligkeit von ihm zu erlangen,[6] dass er das Andenken an Martia be-

---

[1] Inf. XXII, 14. — [2] V. N. 5, 9, 10. — [3] Co. I, 4. — [4] Co. I, 2. — [5] Co. I, 6. — [6] Inf. XXXI, 115.

nutzt, wenn er von Cato den Einlass zum Berge der Läuterung erbittet, wofür er freilich von jenem gebührend zurechtgewiesen wird; möglich, dass diese Taktik grade für ihn als den Repräsentanten des Weltlichen, Verstandesmäßigen charakteristisch sein soll. Es würde aber auch der heutigen Empfindung von Noblesse widerstreben, dass Dante selbst den Bocca degli Abati geradezu misshandelt, um seinen Namen von ihm herauszupressen,[1] während er es an andrer Stelle — hier wieder den Dualismus seines Wesens aufzeigend — mit weichster Empfindung bereut, wo er unwissentlich einem Sünder Schmerz bereitet hat.[2]

Wir gehen in unsrer Besprechung des die Ethik betreffenden Teiles der Psychologie Dantes zu der Darlegung seiner Vorstellungen von den menschlichen Sünden über. Bekanntlich liegt hier einer der schwierigsten aber interessantesten Punkte der Dante-Erklärung vor; es handelt sich um die Frage, in welchem Verhältnis die den Seelen im Jenseits auferlegten Strafen und Bußen zu ihren diesseitigen Sünden stehen. Ist nämlich, wie Dante selbst schreibt, das Subject des ganzen Werkes der Mensch, wie er auf Grund der Willensfreiheit, je nach Verdienst oder Schuld der belohnenden oder strafenden Gerechtigkeit unterliegt,[3] und ließe sich die Proportion zwischen Tat und Vergeltung erkennen, die er seinen Beschreibungen der letzteren zu Grunde gelegt hat, so ist klar, dass sich aus diesen wichtige Erkenntnisse seiner Ansichten vom psychologischen Wesen der menschlichen Handlungen ergeben müssten. Zunächst ist hier die Frage aufgeworfen: welchen Grad von Realität hat Dante mit seiner Vorstellung der jenseitigen Reiche verbunden? Sind die Schicksale der Schatten in ihnen, die er beschreibt, nur eine Allegorie ihrer diesseitigen Zustände, ist die Form jener Vision nur ein Schleier, der, gehoben, einem das wahre Wesen des sittlichen Seins zeigen soll? Oder hat er die Vorstellung, dass eine wenn auch nicht ganz gleiche, so doch ähnliche und namentlich nach den gleichen Prin-

---

[1] Inf. XXXII, 103. — [2] Inf. XIII, 51. — [3] An Cangrande, 11.

cipien eingerichtete Hölle existire? Es ist gleich zu bemerken, dass beide Ansichten sich nicht ausschließen; er kann sehr wohl, wie es behauptet und sehr geistreich durchgeführt worden ist, sich das jenseitige Leben als eine geradlinige Fortsetzung und Entwicklung des diesseitigen gedacht haben, in dem nur die trügerischen Hüllen desselben abgestreift sind und die Sünde sich in ihrer ganzen Scheußlichkeit documentirt, in dem ihre scheinbaren Freuden als das erkannt werden, was sie wirklich sind, nämlich als innere Qualen — jener Sirene gleich, die Dantes Traumgesicht erschaut,[1] von der nur die Gewänder gerissen zu werden brauchen, um erkennen zu lassen, dass ihr Leib verfault und vereitert. Die vielen Beziehungen, die sich zwischen der innern Qualität jeder Sünde und der ihr entsprechenden Strafe auffinden lassen, machen diese Auffassung zu einer höchst ansprechenden. Dennoch ist es mir unmöglich, sie zu teilen; so tief und großartig der Gedanke ist, dass der Sünder schon in diesem Leben keine freudige Frucht, sondern, in seinem Innersten, nur rastlose Pein, verzehrende Qual erntet, sodass auch die Hölle nichts andres zu sein braucht, als die Fortsetzung, sozusagen naturgemäße Weiterentwicklung und Verewigung dieses Zustandes — so kann ich ihn nicht als psychologisch wahr anerkennen. Oft ist es zwar der Fall, dass die immanenten Bedingungen der Sünde und besonders das Gewissen den Sünder um den erhofften Genuss betrügen, aber in unendlich vielen Fällen verhält es sich tatsächlich nicht so. Dante selbst muss zu viele Beispiele des triumphirenden Unrechts erlebt, zu oft die wenigstens zeitweisen wirklichen Befriedigungen der Sünde gesehen haben, um ohne weiteres die Strafempfindung mit ihr verknüpfen zu wollen. Man denke doch nur an den tempo felice, den Francesca und Paolo in ihrer sündigen Liebe genossen, daran, dass der Schlemmer Ciacco sein jenseitiges Leben als vita serena bezeichnet,[2] und an das stolze und erhobene Bewusstsein, das den Odysseus auf seiner frevelhaften, die von Gott gesteckten

[1] Purg. XIX, 7. — [2] Inf. VI, 51.

Grenzen überschreitenden Fahrt erfüllt.[1] Man kann demnach aus der Art der Höllenstrafe keinen directen Schluss auf die subjective Empfindung ziehen, von der Dante etwa die Sünde begleitet glaubte. Auch würde bei einer solchen bloßen Fortsetzung des schon auf der Erde innegehabten Zustandes der Begriff der gerade für die Hölle charakteristischen Giustizia nicht recht prägnant sein. Ich möchte lieber, anstatt einer einfachen Fortsetzung der Empfindung, im allgemeinen ein Verhältnis annehmen, das man als ein directes Umsetzen der Tat in Empfindung bezeichnen kann, die Höllenstrafe ist das durch das Medium der Empfindung hindurchgehende Spiegelbild der Tat; sie ist die Tat selbst, aber aus dem Handeln in das Leiden übersetzt. Nicht die Empfindung, die sich in der Brust des Sünders mit der Sünde verbindet, sondern deren eignes äußerliches und psychologisches Wesen erkennen wir, wenn wir die höllischen Qualen betrachten. Sehr richtig ist es allerdings, dass der Sturmwind, in dem die sündhaft Liebenden umgetrieben werden, ein Bild ihrer Leidenschaft ist; allein auf Erden empfinden sie noch nicht den Schmerz davon, sondern erst in der Hölle, die sie mit dem straft, womit sie gesündigt haben; was sie freiwillig und zu ihrer Lust getan haben, das müssen sie nun unfreiwillig und zu ihrer Pein leiden. Um noch einige Beispiele anzuführen: die Heuchler müssen in drückend schweren, bleiernen Kapuzen, die von außen blendendes Gold zeigen, dahinschleichen — das demutvolle freiwillige Aufnehmen von Lasten, dem sie sich doch nur zum Zwecke, angesehen und gepriesen zu werden, auf Erden unterzogen, müssen sie also hier fortsetzen — aber jetzt ist es zur schmerzlichsten Empfindung geworden. Wenn diejenigen, die unschuldiges Blut vergossen haben, in einem Blutstrom gesotten werden, so bedeutet diese Strafe auch nichts als die zur Empfindung gewordene Tat; denn sie haben sich eben schon auf Erden in Blut gebadet. Offenbar tritt dieses Verhältnis noch bei den Geizigen und den

[1] Inf. XXVI.

Verschwendern hervor, die unter Lasten dahinkeuchen, bei den Zweiflern an der Unsterblichkeit, die in glühenden Särgen stecken, bei den Selbstmördern, die ihre Gestalt eingebüßt haben und dafür in Bäume verwandelt sind, den in Kotgruben befindlichen Schmeichlern, den Wahrsagern mit umgedrehtem Kopfe, den Dieben, die sich gegenseitig ihre Gestalt stehlen, den in einem Eissee eingefrorenen Verrätern; und wenn Vergil dem Kapaneus, der sich in wildem Trotz gegen die Gottheit aufgelehnt hatte, zuruft: »Dadurch, dass dein Trotz sich nicht demütigt, bist du am meisten bestraft«,[1] so liegt auch hier die Höllenstrafe darin, dass die Tat (hier eine gedankliche) des diesseitigen Lebens im jenseitigen fortgesetzt wird, aber nicht mehr als Tat, sondern als Schmerzempfindung. Dieser Strafgrundsatz würde einigermaßen an die Talion erinnern (così s'osserva in me lo contrappasso![2]), aber einen viel mehr verinnerlichten, tiefer psychologischen Charakter tragen.

Allein ich verhehle mir nicht, dass dieser Erklärungsversuch eben nur bei einer größern Anzahl von Höllenstrafen zwanglos gelingt und dass es so wenig von diesem wie von irgend einem andern Standpunkt aus bis jetzt möglich ist, eine vollständige Congruenz der Sünden und der Strafen ohne Künstelei darzulegen. Und obgleich eine tiefer dringende Forschung ein immer engeres, beziehungsvolleres Verhältnis zwischen ihnen erkennen muss (wenn auch stets nur mit größerer oder geringerer Wahrscheinlichkeit), so bin ich doch vorderhand der Meinung, dass dieses Verhältnis nicht nach einem durchgehenden Schema gestaltet ist; ich kann die Verwantschaft der Strafe der Kuppler, von Teufeln gegeißelt zu werden, mit der der Fälscher, die an Wassersucht zu leiden haben, nicht auffinden. Wir werden also nicht darauf verzichten, immer tiefere Beziehungen zwischen Sünden und Strafen zu entdecken, wir müssen aber wahrscheinlich für immer ein absolut einheitliches Princip für diese Beziehungen verneinen.

---

[1] Inf. XIV, 63. — [2] Inf. XXVIII, 142.

Für diesen Standpunkt ergibt es sich leicht, welchen Grad von Realität Dante seiner Hölle zugeschrieben hat; lässt sich nicht gleichsam die Tonart auffinden, in die sie nur transponirt zu werden braucht, um mit der diesseitigen Welt zu consoniren, so ist klar, dass sie nicht ganz und gar nur eine Allegorie dieser sein kann. Damit ist aber nicht geleugnet, dass sich in jeder Zeile des Inferno die unmittelbare Rücksicht auf das Diesseits ausspricht. Die Hölle, in der unbestimmten Gestaltung, die die Kirche ihr gegeben hatte, bloß als Vergeltungsort der Sünden, hat ihm gewiss Realität gehabt; und nun benutzt er diese Vorstellung zur Darlegung seiner Ansichten und Tendenzen, die sich natürlich nur auf das Diesseits beziehen, in gar keiner andern Weise, als etwa Göthe die Faustsage benutzt hat. Wo und in welcher Weise immer sich jene Absichten innerhalb der vorgesetzten Form am deutlichsten und eindringlichsten vorbringen ließen, da hat er es getan, ohne sich durchgehends an ein identisches Gleichungsverhältnis zu binden. Ich sehe keinen Grund, noch besondere metaphysische Beziehungen hier hineinzugeheimnissen, wo doch wahrhaftig genügender Wert und psychologische Tiefe gefunden wird, wenn man empirisch den Zusammenhängen nachgeht, die sich zwischen jeder einzelnen Sünde und ihrer Strafe auffinden lassen. Für diese aber kann ich ganz und gar auf den vorzüglichen Aufsatz von Scartazzini im 4. Bande des Dante-Jahrbuchs, p. 273—354 verweisen, zu dem sich in dieser Hinsicht kaum etwas hinzufügen lässt.

Viel einfacher stellt sich die Frage für das Purgatorium. Denn wenn, wie Dante selbst erklärt, der Zweck seines ganzen Gedichtes ist, die Menschen in diesem Leben aus dem Zustande des Elends zu erheben, und zu dem Zustande des Glückes zu führen,[1] und wenn dieser, wie schon erwähnt, durch die Schilderung des Schicksals erreicht werden soll, das der Mensch seinen Taten gemäß jenseits des Lebens zu erwarten hat — so sieht man leicht, dass die Höllenstrafen

[1] An Cangrande, 15.

in ihrer unversöhnten Krassheit viel kräftiger in dieser Hinsicht wirken müssen. Auch liegt schon darum auf ihnen mehr Gewicht als auf den Strafen des Purgatorio, weil sie Selbstzweck sind, während das Fegefeuer nur einen vorübergehenden Zustand bedeutet, stets von dem Gedanken an die folgende Seligkeit getragen. Schon deshalb sind die Höllenqualen viel raffinirter, viel detaillirter geschildert und nehmen einen viel breitern Raum ein als jene. Außerdem aber ist das Strafprincip ein total verschiedenes. In der Hölle kommt es nur auf die objective Gerechtigkeit an, die Sünde, als begangene Tat, wird ohne weitere Rücksicht und nur um der Gerechtigkeit willen am Täter geahndet; im Purgatorio dagegen kommt es auf die Besserung des Sünders an; die Sünde ist gleichsam ein Schaum auf dem Gewissen, der erst durch allmälige Bußübung aufgelöst werden kann, so dass das Bewusstsein nichts Trübes mehr in ihm findet und dadurch zur Aufnahme der Seligkeit reif ist.[1] Es ist also gleichfalls Gerechtigkeit, die hier geübt wird, aber zum Zwecke der Besserung der Seele, eine Gerechtigkeit, die etwas wieder gut machen kann, während sie in der Hölle das nicht kann — giustizia e speranza machen die Fegefeuerqualen leichter.[2] Es wird demnach nur ein Aequivalent der Sünde gefordert werden, die Seele muss entweder das tun, was sie auf Erden sündigerweise nicht getan hat, oder es wird dieselbe Reinigung ihrer dadurch erreicht, dass das Wesen der Sünde symbolisch an ihr dargestellt wird; denn es kommt hier auf das rein Psychische an, nur desiri ed altri affetti bilden das Schicksal der Seele im Fegefeuer.[3] Darum liegen die Stolzen unter schwere Steine gebückt, den Neidischen sind die Augen mit einem Draht verschlossen, die Zornmütigen sind in dickem Qualm (der das Auflodern der Leidenschaft unmöglich macht, indem er jedes Object verbirgt, oder auch das Befangensein der blinder Wut ergebenen Seele darstellen soll), die Lässigen in Eile, die Geizigen liegen gefesselt auf der Erde, an die sie diesseits alle ihre Wünsche geheftet

[1] Purg. XIII, 88. — [2] Purg. XIX, 76. — [3] Purg. XXV, 106.

haben, die Schlemmer werden von Hunger und Durst geplagt, die Wollüstigen gehen durch ein Flammenmeer — sei es, dass dies das Wesen ihrer Leidenschaft symbolisiren soll, sei es, dass es ein Wiedergutmachen derselben bedeuten soll, da sie auf Erden ihre Glut in sündhafter Weise haben nach außen verlodern lassen, ihr ungeziemende Linderung verschafft und sie deshalb jetzt in um so stärkerer Weise ertragen müssen.

Psychologisch ist diese Vorstellungsweise als Ganzes viel interessanter als die Höllenstrafen; diese nur gewaltsame äußere Schmerzzufügungen, die Fegefeuerqual eine freiwillig und freudig aufgenommene Buße.[4] Denn der Moment aufrichtiger Reue über die Sünde, der durchaus vom freien Willen abhängt, ist der erste und entscheidende Schritt, zum Fegefeuer, und also zum Himmel zugelassen zu werden; deshalb muss, je länger dieser verzögert worden ist, die Seele desto länger harren, ehe sie zur Läuterung zugelassen wird.[1] Wie die Strafen in der Hölle mehr äußerer Natur sind, so gelten sie auch mehr der äußeren Tat; ob die Seelen dort bereuen oder nicht, ist gleichgültig. Dagegen werden im Fegefeuer die Sünden ausslieBlich auf die seelische Depravation hin angesehen, aus der sie hervorgehen, die Sünde erscheint nur als eine Last auf der Seele, die allmälig abgetragen werden muss. Darum fühlt diese es auch ganz von selbst, wenn sie entsündigt ist, zu höherem Kreise aufsteigen kann, bis sie endlich zum Stande paradiesischer Unschuld gelangt, von dem sie auch ausgegangen ist und von dem aus sie nun, nachdem sie Fall und Erhebung durchgemacht, sich zum Himmel aufschwingt. Viel mehr als in der Hölle kann man im Fegefeuer die Strafe nur als Symbol eines Seelenzustandes ansehen, weil eben hier auch ein solcher das Endziel der ganzen hier geübten Gerechtigkeit ist, während dort diese letztere Selbstzweck ist. Wenn man nun auch im Fegefeuer nur eine Allegorie des menschlichen Ringens nach Besserung und Aufschwung gesehen hat, so

---

[1] Purg. XXIII, 72. — [2] Purg. IV, 127.

steht dies freilich nicht in solchem Widerspruch mit den Tatsachen, wie die entsprechende Annahme bei der Hölle, aber es ist auch nicht so tiefsinnig; es ist nur natürlich, dass die bereuende Seele auch schon auf Erden unter Schmerzen und Entsagen ihre Sünden gut zu machen sucht.

Den dargelegten Unterschieden gemäß gestalten sich nicht nur die Einteilungen der Sünder in Hölle und Fegefeuer in verschiedener Weise, sondern es werden auch für jedes dieser Reiche ganz verschiedene Theorieen der Sünden aufgestellt. Die schlimmsten Sünder werden in der Hölle folgendermaßen classificiert:[1] Jede boshafte, dem Himmel verhasste Gesinnung findet ihr Endziel in einer Ungerechtigkeit, und schädigt entweder durch Gewalt oder durch List. Da nun aber List das dem Menschen besonders eignende Uebel ist, so ist sie Gott besonders misfällig. Die Gewalt kann man gegen drei Personen wenden: gegen Gott, gegen sich selbst und gegen den Nächsten — d. h. entweder gegen diese selbst oder gegen das, was ihnen angehört. Die Missetäter gegen den Nächsten sind Mörder, Räuber, Brandstifter etc. Die Gewalttaten gegen sich selbst bestehen im Selbstmord und der Verschwendung. Gegen die Gottheit endlich kann man einen Gewaltact begehen, indem man sie im Herzen leugnet und lästert, und indem man die Natur und ihre Güte verschmäht; zu den letzteren, die gegen die Natur handeln, gehören die Sodomiten und die Wucherer; da die Natur von Gott, das Menschenwerk aber von der Natur ausgeht und der Wucherer beiden entgegenhandelt — indem er nicht auf einfach naturgemäße Weise und nicht zum Vorteil der Menschheit sein Gewerbe treibt — so versündigt er sich direct gegen Gott. Was nun den Frevel durch List betrifft, so kann man ihn gegen solche begehen, die einem besonderes Vertrauen schenken und gegen solche, wo dies nicht der Fall ist; letzterer durchschneidet nur das Liebesband, das die Natur geschaffen, und zwar durch Heuchelei, Schmeichelei, Hexenkünste, Fälschung, Diebstahl, Aemter-

[1] Inf. XI, 22.

verkauf, Kuppelei, Betrug und ähnlich schmutzige Dinge. Im andern Falle aber wird außer der natürlichen Liebe auch die persönliche vergessen, durch die Treu und Glauben unter Einzelnen möglich ist; deshalb werden im äußersten Punkte der Hölle die Verräter ewig zermartert.

Wir fügen gleich die Einteilung der Laster, wie sie im Fegefeuer gegeben wird, hinzu:[1] Die Liebe (in weiterer Bedeutung, s. u.) ist der Samen jeder Tugend und jeder Handlung, welche Strafe verdient. Da nun Liebe sich nie von dem Wohle des eignen Subjects abwenden kann, so sind alle Dinge vor dem Selbsthass sicher. Und da kein Wesen von dem ersten aller getrennt und ganz auf sich allein beruhend gedacht werden kann, so kann es keinen Trieb geben, dieses zu hassen. Also kann das Uebel, das man erstrebt, nur das des Nächsten sein; und zwar entsteht dieser Trieb auf dreierlei Weisen im Busen: Mancher hofft durch die Unterdrückung des Nächsten selbst emporzukommen und wünscht nur deshalb jenen von seiner Höhe herabzustürzen (Hochmut). Ein anderer fürchtet, Macht, Gunst, Ehre und Ruhm zu verlieren, wenn ein anderer sich darin erhebt und dies ist ihm so unangenehm, dass er das Gegenteil davon wünscht (Neid). Ein dritter endlich ist durch erlittenes Unrecht so aufgebracht, dass er nach Rache lechzt und daher seinem Nächsten Uebles sinnt (Zorn). Eine weitere Classe von Sündern besteht aus denen, welche zwar ein Gut, aber auf die falsche Weise suchen. Erstens nämlich ist dies der Fall, wenn die Erkenntnis oder der Erwerb der wahren und höchsten Güter auf lässige, träge Art gesucht wird, und zweitens, wenn die Seele zu sehr sich Gütern hingibt, die das wahre Glück nicht enthalten: dem Geld, der Schlemmerei, der Wollust.

Den ersten und entscheidenden Unterschied zwischen den beiden Systematisirungen zeigen ihre Ausgangspunkte: in der Hölle kommt es auf il fine d'ogni malizia, auf das Ziel und den Gipfelpunkt der bösen Gesinnung, d. h. auf

---

[1] Purg. XVII, 103.

die Tat, auf das wirklich geschehene Unrecht an; das Fegefeuer dagegen geht von dem amor aus, der die sementa der Handlungen ist, also von der blossen Gesinnung. In der Hölle ist das Princip ein objectiv ethisches, die Strafen gelten sozusagen der Sünde, aber nicht der Person, weil diese dort ganz gleichgültig ist; darum spricht Dante öfters für Personen, deren einzelne Sünden sie in die tiefsten Höllenkreise bannen, seine hohe Verehrung aus. Minos, der die Höllenstrafen bestimmt, ist eben nur conoscitor delle peccata, er bestraft die Person für die einzelne Sünde, während es im Purgatorio auf die Reinigung der ganzen Persönlichkeit ankommt; das Princip in diesem ist ein psychologisches, infolgedessen nicht sowohl die reale Tat, als die Gesinnung, aus der sie hervorgegangen ist, bestraft wird. Täuscht mich mein Gefühl nicht, so haben ihm bei dem ersteren Systeme die Tatsünden vorgelegen, und dann hat er ein Einteilungsprincip für sie geschaffen, während bei dem zweiten das psychische Motiv (der guten und bösen Neigung) das Vorgängige war, aus dem dann erst die möglichen Depravationen der Seele und daraus resultirende Tatsünden in mehr logischer Weise abgeleitet werden. Aus diesem Vorwiegen des Aeußerlich-Tatsächlichen im ersten, des Psychologisch-Logischen im zweiten Falle, ist es zu verstehen, dass in jenem besonders die Einteilung, in diesem der Inhalt zu wünschen übrig lassen. Die psychologische Unvollständigkeit und Gezwungenheit beider Schemata bedarf keiner weitern Ausführung; über die Beseitigung einzelner auffallender Widersprüche unter ihnen s. den Aufsatz v. Witte, Dantes Sündensystem, in seinen Dante-Forschungen.

Es zeigt sich aber besonders bei diesem Sündensystem, wenn es im Zusammenhange mit dem Ganzen von Dantes metaphysischem Systeme angesehen wird, jener Dualismus wieder, der logischer Weise in Monismus fallen müsste. Es ist nicht einzusehen, wie amor überhaupt etwas Böses sein kann nach folgender Stelle: — das ewige Licht, dessen Anblick allein immer Liebe entzündet — wenn andre Dinge eure Liebe erregen, so ist es nur eine unvollkommen er-

kannte Spur jenes, die durch sie
wenig Plato in ähnlichem Falle die
begreiflich machen, so wenig Spino:
zirung innerhalb seiner Substanz d
wenig gelingt es Dante, neben sein
soluter Macht und Güte ausgest
Moralprincipe einen zweifellosen Pla
über der Welt stehende absolute Pr
sischer oder ethischer Art sein, ent
spruch, weil das Absolute nichts sic
also mit dem, was ihm nach der V
nebengeordnet ist, consequenterwei
Fasst man diesen Tatbestand, zugle
terisirungen der einzelnen Sünden
so will es weder gelingen, die Sü
etwas Positives noch als etwas Neg
zuführen.

Ueber einzelne Sünden seien no
gestattet. Das Böse, das dem Nä
aus Schadenfreude zugefügt wird,
System; aber an andrer Stelle w
nahe steht — dass schon die bloße
Menschen Ursache des Neides wi
den Neid ganz besonders an de
nennt ihn die Hure, die niemals
Fürsten die buhlerischen Augen ab
Allgemeinheit.[2] — Der Sodomie si
stehende Personen verfallen; die
lichkeit leidet in seinen Augen un
nicht. Der Geiz dagegen corrum
sehr hohem Grade und er schreib
Geistlichkeit zu. »Eure Habsuch
sie die Guten niedertritt und die
blinde Gier verzaubert die Mensc
sich nur auf die falschen Gegen

[1] Par. V, 8. — [2] Co. I, 4. — [3] Inf

befällt, dem Kinde gleichen, das vor Hunger umkommt und die Amme fortjagt. — Vom Geryon, dem Sinnbilde des Betruges, gibt er folgende geistvolle symbolische Schilderung: Das wilde Tier mit dem spitzen Schwanz, das Berge übersteigt und Mauern und Waffen bricht und die ganze Welt zum Ekel macht — trug das Gesicht eines ehrlichen Mannes, einen so freundlichen Anschein hatte es, der ganze Rumpf aber war von einer Schlange. Zwei Pfoten hatte es, bis zu den Armhöhlen behaart, der Rücken, die Brust, die Seiten mit Knoten und Ringen besetzt. Nie machten Tartaren und Türken Gewebe mit bunterem Zettel und Einschlag, noch begann Arachne ein solches Gespinnst.[1]

Wenden wir uns nun dem zu, was wir aus Dante für die psychologische Erkenntnis der Gefühle gewinnen können. Da fällt uns zunächst auf, dass es die schmerzlichen sind, über die er die ergreifendsten, aus der tiefsten Wahrheit geschöpften Bemerkungen macht. Die durchdringendste psychologische Versenkung in das Wesen des Leidens spricht aus den berühmten Worten der Francesca von Rimini und der Erzählung Ugolinos,[2] die ganz gelesen werden müssen, damit man einen Einblick in die Shakespeare ähnliche Kraft habe, mit der er seine Erfahrungen von den Abgründen des Schmerzes zu objectiviren weiß. Auch an andrer Stelle noch wendet er jene Erfahrung an, dass kein größerer Schmerz ist, als sich im Elend der Zeit des Glückes zu erinnern: der Fälscher Adam von Brescia, der, von Krankheit geplagt, nach einem Tropfen Wasser schmachtet, klagt: Die Bächlein, die von den grünen Hügeln des Casentin zum Arno hinabquellen, in ihren kühlen, lockern Betten, sie stehen mir in Einem fort vor Augen und ihr Bild quält mich weit mehr, als das Uebel, das mein Gesicht abzehrt.[3] Viel schattenhafter dagegen und allgemeiner gehalten sind seine Schilderungen des Glückes. — Er weiß es auch, dass die Empfindungsfähigkeit ihrer Quantität nach von der Natur ver-

---

[1] Inf. XVII, 1. — [2] Inf. V, 88—138, XXXIII, 37—75. — [3] Inf. XXX, 64.

schieden ausgeteilt ist,[1] und dass ein Wesen, je vollendeter es ist, um so tiefer das Gute wie das Leid fühlt.[2] Auch die Beobachtung hat er gemacht, dass die Abendstunden ganz besonders wehmütige, schmerzlich sehnsüchtige Gefühle aufsteigen lassen;[3] dass, wenn ein Unglücklicher sich bemitleidet sieht, er um so eher zu klagen, zu weinen beginnt — als wenn er, fügt er hinzu, mit sich selbst Mitleid hätte.[4] Und er kennt die Erleichterung, die Tränen und Klagen dem Schmerze gewähren, und wie dieser erhöht wird, wenn jene versagt sind,[5] oder wenn die innere verbissene Wut sie unterdrückt;[6] umgekehrt bedarf es einer großen Energie (virtù), um die Affecte nicht laut werden zu lassen.[7] Es ist natürlich, dass er besonders oft hervorhob, wie sehr das Aeußern der Affecte den Geist erleichtert — erscheint ihm doch überhaupt, offenbar aus demselben psychologischen Grunde, das Sprechen in homine humanius als das Hören![8] — da er selbst die Gefühle eines lebhaften cholerischen Temperamentes in starker und unverhohlener Weise nach außen documentirt, an die Naivität der Gefühlsausbrüche in der Antike erinnernd, womit indes die erwähnte innere Ruhe und Gesetztheit der vornehmen Natur recht gut zusammen bestehen kann. Io, che pur di mia natura Trasmutabile son per tutte guise,[9] sagt er von sich selbst; nur in der Vita Nuova schämt er sich, wie es so frühem Alter natürlich ist, die heftigen Ausbrüche seiner Leidenschaft belauschen zu lassen, wenn er auch in ihr seine Canzonen singt per isfogar la mente.[10] Seine furchtbare Angst, als ihn Geryon nach Malebolge hinabträgt, gesteht er ganz offen;[11] auch sein fast übermäßiges Schamgefühl[12] ist bei der Erwähnung der leidenschaftlichen und leidenschaftlich geäußerten Affecte zu nennen, das Mitleid bringt ihn sehr oft zum Weinen, einmal bewegt es ihn sogar so, dass er wie tot hinfällt,[13] und die gebeugte Stellung, die ein Nachdenkender

[1] Purg. XV, 33. — [2] Inf. VI, 107. — [3] Purg. VIII, 1. — [4] V. N. 36. — [5] Inf. XXXIII, 112. — [6] Inf. XIV, 63. — [7] Co. III, 8. — [8] V. E. I, 5. — [9] Par. V, 98. — [10] V. N. 45. — [11] Inf. XVII, 106. — [12] Inf. XXX, 133. — [13] Inf. V, 140.

einnimmt, artet bei ihm gleich in die Figur eines halben Brückenbogens aus;[1] und so ist es auch sein eignes tatkräftiges und tatenfreudiges Naturell, das ihm die Strafe der Lässigen so furchtbar erscheinen lässt, die endlos umgetrieben werden, ohne Lohn und ohne Schmerzen, vom Himmel wie von der Hölle zurückgewiesen, so dass er selbst die Qualen der letzteren als diesem trostlosen Dasein beneidenswert empfindet. — So unmittelbar wie das Weinen, ist ihm aber, wenigstens theoretisch, auch das Lachen, das er als corruscazione della dilettazione dell' anima definirt;[2] beides soll bei naiveren Naturen vom Willen ganz unabhängig sein;[3] doch werden im Paradiese offenbar ganz verschiedene Affecte lächelnd ausgedrückt;[4] es dient aber hier mehr zum transscendenten Symbol, ähnlich dem Leuchten und der Liebe. Ueberhaupt zeigt sich die Seele am deutlichsten in den Augen und am Munde, wo die drei Naturen des Menschen (die vegetirende, empfindende und vernünftige) gleichsam Gerichtsbarkeit haben.[5] Endlich ist es die Musik, in der die Empfindung ebenso ausströmt, wie sie umgekehrt sie zu schmerzlichen oder freudigen Schwingungen zu wecken,[6] aber auch ihren allzuheftigen Sturm zu sänftigen weiß. So groß stellt er sich ihre Gewalt vor, als ob sie die Lebensgeister von ihren Functionen ab und zu sich zieht; wenn die Seele sie hört, kehrt sie ganz in sich ein und die Kraft jener Lebensgeister eilt gleichsam dem Hörorgan zu, das den Ton aufnimmt;[7] und im Fegefeuer hört er einen Gesang, con sì dolci note Che fece me a me uscir di mente.[8] Besonders schön aber spricht er die Wirkung der Musik, alle Leiden und Leidenschaften zu beruhigen, zu seinem Freund, dem Sänger Casella aus, den er im Fegefeuer wiederfindet, in Worten, die schon durch ihren Klang jenen wunderbar sanften und sänftigenden Charakter der Musik, den er im Tiefsten empfand, ausdrücken: Se nuova legge non ti toglie Memoria o uso all' amoroso canto Che mi solea quietar tutte

[1] Purg. XIX, 40. — [2] Co. III, 8. — [3] Purg. XXI, 106. — [4] z. B. XVI, 14 und XVII, 36. — [5] Co. III, 8. — [6] Purg. XXIII, 11. — [7] Co. II, 14. — [8] Purg. VIII, 14.

mie voglie, Di ciò ti piaccia consolare alquanto L'anima mia che con la sua persona Venendo qui è affannata tanto. *Amor, che nella mente mi ragiona* Cominciò egli allor si dolcemente Che la dolcezza ancor dentro mi suona.[1]

Wir haben hier und sonst schon das Gefühl berührt, das nach Extension wie nach Intension unter denen obenan steht, die wesentlich bewegende Räder in dem psychologischen Apparat des Gedichtes bilden: die Liebe. Der Begriff des amore ist aber bei Dante ein viel weiterer als der der Liebe, er umfasst alles das, was wir Trieb, und zum großen Teil auch das, was wir Willen nennen. Der psychische Zustand, in dem uns irgend etwas in irgend einer Hinsicht begehrenswert erscheint, wird als amare bezeichnet; darum wird dieser Begriff in die Erörterung der Willensfreiheit und in die der Laster mit hineingebracht, indem er über alles Physische und Metaphysische verallgemeinert wird. Die allgemeine Definition der Liebe findet sich an folgender Stelle: »Der Geist, der zum Lieben bereit geschaffen ist, neigt sich leicht jedem Gegenstande zu, der gefällt, sobald dies Gefallen ihn zur Tätigkeit anregt. Ein realer Gegenstand wirkt auf Eure (menschliche) Auffassungskraft und das so gewirkte Bild wird innerlich verarbeitet, so dass der Geist darauf aufmerksam wird. Und wenn er nun, nach außen hin, zu dem (realen) Urbild (jenes geistigen Bildes) sich wendet, so ist diese Hinwendung Liebe. Und wie das Feuer, seiner natürlichen Art und Bestimmung gemäß, in die Höhe strebt, weil es dort am längsten existiren kann: so ergreift eine Leidenschaft, die geistige Bewegung ist, den Geist, und er ruht nicht, bis er sich des geliebten Gegenstandes erfreut.«[2] Es liegt auf der Hand, dass diese Erklärung, die mit der vorhin gegebenen des Willens übereinkommt, so wenig wie diese ein eigentlich psychologisches oder auch nur metaphysisches Verständnis ihres Objectes schafft; es wird nur ausgeführt, dass Liebe die Hinneigung zu einem Objecte ist, dessen Vorstellung eben sie entzündet hat — also wesentlich

[1] Purg. II, 106. — [2] Purg. XVIII, 19.

ein idem per idem. Was die Liebe hervorruft, ist das als gut Erkannte; die Stärke unserer Liebe steht im Verhältnis der Fülle des Guten in jedem Dinge.[1] Und diese Anschauung führt auf eine andre, metaphysisch interessantere Bestimmung der Liebe: in allem Irdischen und besonders in der menschlichen Seele, ist ein Strahl des göttlichen Wesens, durch dazwischentretende Momente mehr oder weniger modificirt; nach der Vereinigung mit jenem Urquell unseres Wesens strebt unsere Seele also natürlicherweise, per lo suo essere fortificare. Und da nun in den Vollkommenheiten der menschlichen Natur das Göttliche sich ausspricht, so streben wir natürlich nach der Vereinigung mit andern um so mehr, als je vollkommener wir sie erkennen, und diese Vereinigung nennen wir Liebe.[2] Hier spricht sich deutlich, auf metaphysischem Grunde, der universelle Charakter der Liebe aus, ohne die, wie er ausdrücklich sagt, weder Schöpfer, noch Geschöpf jemals war,[3] der noch stärker, aber freilich die Bestimmtheit des Begriffes noch mehr verwischend, in folgender Betrachtung hervortritt: jedes Wesen hat eine ihm entsprechende natürliche Liebe: die Elemente zu ihren besondern Oertern (die Erde nach ihrem Mittelpunkt, das Feuer nach oben), die zuerst zusammengesetzten, wie Metalle, wachsen an dem Orte ihrer Entstehung, die Pflanzen noch offenbarer, die Tiere haben Liebe zu den Menschen und untereinander, die Menschen zu den vollkommenen und würdigen Dingen; da der Mensch per la sua nobiltà etwas von der Natur all jener Dinge besitzt, so kann er alle diese amori haben und hat sie. Denn als einfacher Körper strebt er nach unten, als zusammengesetzter liebt er den Ort seiner Geburt (Antäus!), der Pflanzenseele gemäß hat er Neigung zu gewissen Speisen, nicht sowohl wegen ihres Wohlgeschmacks, als wegen ihrer Nahrhaftigkeit; nach seiner sinnlichen Tiernatur liebt der Mensch secondo la sensibile apparenza; und diese Liebe bedarf ganz besonders des Zügels per la sua soperchievole operazione nel diletto massimamente

[1] Par. XXVI, 28. — [2] Co. III, 2. — [3] Purg. XVII, 91.

della vista e del tatto. E per la quinta e ultima natura, cioè vera umana, e, meglio dicendo, angelica, cioè razionale, ha l'uomo amore alla verità e alla virtù; e da questo amore nasce la vera e perfetta amistà.[1] Im Ganzen aber sind es doch nur zwei specifisch verschiedene Arten der Liebe, die er betont: die natürliche Liebe, die mit den oben erwähnten unwillkürlichen Willensimpulsen zusammenfällt, und der amore d'animo, der aus freiem Willensentschluss hervorgeht. Inhaltlich ist kein Unterschied zwischen beiden, und eben darum fallen sie doch nicht mit den oben citirten Unterschieden der amori der niederen und der höheren Natur des Menschen zusammen, obgleich es consequenterweise so sein müsste; dagegen stimmt eine weitere Bezeichnung jener Unterscheidung mit ihr überein: die Natur hätte ein Liebesband zwischen den Menschen gestiftet, und dann käme noch ein anderes dazu, di che la fede spezial si cria;[2] und doch ist offenbar nur dieses letzte das, was wir Liebe nennen. Aber auch die edelste Liebe muss nach der einen Herleitung den Zustand des Naturale durchmachen, während sie nach der andern specifisch von ihm getrennt ist. Die unglückselige Scheidung zwischen Natürlichem und Geistigem, die neben der Versicherung absoluter Einheitlichkeit der Seele bei Dante besteht, muss derartige Unklarheiten zuwege bringen.

Daneben steht ein im strengeren Sinne metaphysischer Gebrauch des Wortes: wie sich die Liebe als Triebkraft der Seele überhaupt enthüllt — richtet sich doch nach dem Gesange der Liebe der Tanz auch der andern theologischen Tugenden[3] — so soll sie auch der bewegende Trieb für den Makrokosmos sein, wie es schon in den obigen fünffachen Bedeutungen des Begriffes vorbereitet ist. Es liegt hier, psychologisch betrachtet, ein ähnlicher transscendenter Process vor wie der, in dem Schopenhauer den Willen zum Weltprincip macht. Liebe bewegt die himmlischen Intelligenzen, durch Liebe regiert Gott die Welt, ja, Gott ist die

[1] Co. III, 3. — [2] Inf. XI, 61. — [3] Purg. XIX, 128.

Liebe selbst.[1] Und wie Gott alle Dinge liebt und sie dadurch in ihrem Sein erhält, so liebt ihn auch jede Creatur, in dem Maaße, in dem sie ihn erkennt.[2] Die Liebe ist das Erste und das Letzte, den Bau der Welt zusammenhaltend. Doch erwähnt er auch, und offenbar nicht misbilligend, der Ansicht des Empedokles, dass die Liebe das Universum in das Chaos zu wandeln vermöge.[3] Und das steht gar nicht im Widerspruch mit den andern Wirkungen der Liebe, wenn man sie nur in dem von Dante intendirten allgemeinen Sinne fasst, als Kraft überhaupt, als das allgemein bewegende Princip, von dem die Fülle der verschiedensten Actionen ausgehen kann. Nichts und niemand ist von ihr ausgenommen, in ihr ist jedes Subject auch Object, jedes Object auch Subject — sogar die Philosophie wird als ein gegenseitiges Liebesverhältnis der Seele und der Weisheit angesehen.[4]

Diese Gegenseitigkeit schon im Metaphysischen der Liebe führt uns zu einem weiteren Punkt hinüber, in dem wir sie betrachten müssen: zu der Liebe im gewöhnlichen Sinne, von Mensch zu Mensch, und insbesondere zwischen Mann und Weib. Auch sie beruht ihm durchaus auf Gegenseitigkeit, fast wie in der physischen Welt Stoß und Gegenstoß sich bedingen, wird, seiner psychologischen Erfahrung nach, Liebe von Liebe hervorgebracht; Amor erlässt keinem, der geliebt wird, das Lieben.[5] »Ich sah einen von ihnen vorwärts eilen, erzählt er einmal, um mich zu umarmen, mit solcher Leidenschaft, dass er mich bewog, das Gleiche zu tun.«[6] Die durch tugendhafte Vorzüge entflammte Liebe entflammt auch stets den andern, sobald ihre Flamme nur äußerlich erscheint.[7]

Ich kann mich der Ueberzeugung nicht verschließen, dass der im Vergleich mit der heutigen entschieden sinnlichere Charakter der damaligen geschlechtlichen Liebe solche Reciprocität sehr erleichtert habe. Das Romantische der

---

[1] Par. XXXIII, 145 u. o. — [2] Par. XXVI, 28. — [3] Inf. XII, 40. — [4] Co. III, 12. — [5] Inf. V, 103. — [6] Purg. II, 76. — [7] Purg. XXII, 10.

modernen Liebe beruht wesentlich darauf, dass sie auf beiden Seiten ein Spontanes, aus dem Unbewussten Hervorgehendes ist. Und nun vergleiche man damit Boccaccio, selbst wo er nicht geradezu Carricaturen der Unsittlichkeit entwirft; wie verhältnismäßig selten, dass ein voneinander unabhängiges Verlieben des Helden und der Heldin der Geschichte eintritt, die Liebe entsteht nur in dem einen, aber fast immer gelingt es ihm, sie auch in dem andern zu entzünden; so dass in der Tat die psychischen Verhältnisse so gelegen zu haben scheinen, dass Dante mit tatsächlicher Berechtigung sagen konnte: Amor ch'a nullo amato amar perdona. Es liegt auf der Hand, dass Liebe, die nur auf das Sinnliche gerichtet ist, leichter Erwiderung findet, weil es zur sinnlichen Befriedigung eben nur zweier Personen verschiedenen Geschlechts bedarf, während zu gegenseitiger geistiger Sympathie sehr complicirte und also viel seltenere Bedingungen nötig sind. Jene sentimentale, hyperspirituelle Liebe zu einer Beatrice, einer Laura — sozusagen Leidenschaften ohne Pedal — die doch übrigens entschieden sinnliche Verhältnisse der Dichter, sogar gleichzeitige, nicht verhinderte, ist nur die natürliche Reaction auf den erwähnten derbsinnlichen Charakter, das dualistische Umschlagen ins entgegengesetzte Extrem, das notwendig war, bevor in den folgenden Zeiten die Idee harmonischer Gleichberechtigung beider Factoren, des Sinnlichen und des Geistigen, gefasst werden konnte; und nach dem letzten Satze, den wir oben aus Co. III, 3 citirten, erkennt er die Liebe zu Beatrice eigentlich nur als Freundschaft an. — Wie wir gesehen haben, dass die mystische Vorstellung der Abspiegelung der Gedanken in Gott eine materialistische Ader enthält, so wirft auch jener sinnliche Charakter der Liebe seinen Schatten in die abstractesten Auseinandersetzungen über sie: denn immer geht die Liebe auf ein Habenwollen, ihr Ziel wird als ein Besitzen, als etwas Praktisches dargestellt — die potentia concupiscibilis ist die sedes amoris[1] — der Geist soll nicht

[1] An Cino von Pistoja.

ruhen, bis er sich des geliebten Gegenstandes erfreut; darum ist die Liebe, wie Dante sie kannte und erkannte, trotz aller Resignation und Vergeistigung seiner Neigung zu Beatrice, unendlich weit von jenem höchsten Begriff der Liebe entfernt, der in den Worten ausgesprochen ist: »Wenn ich dich liebe, was geht's dich an?« Allerdings wird hiermit die moralische Differenz der Völker und Zeiten auf ein sehr heikles, der historischen Forschung kaum exact zugängliches Gebiet verfolgt — allein zu einer Andeutung wenigstens darüber scheint mir die Berechtigung vorzuliegen. Ebenso über einen zweiten Gegensatz der Zeitseelen, der sich an diese Empfindung, nach der Liebe stets Liebe erzeugt, anschließt; wie interessant nämlich, damit den Ausspruch Heines zu vergleichen: »Wenn man von mir geliebt sein will, muss man mich en canaille behandeln.« Wie gesund und rein erscheint die Dantesche Reciprocität der Liebe einer solchen unnatürlich überreizten, innerlich vergifteten Gefühlsweise gegenüber! Aber es ist wesentlich derselbe psychologische Zug, der, der Empfindung früherer Zeiten entgegen, den modernen Menschen in die wildeste Alpennatur zieht, dahin am liebsten, wo sie am unwegsamsten, gleichsam am zurückstoßendsten ist. Nichtsdestoweniger sind viele Züge in Dantes erotischer Autobiographie, die uns überraschend modern anmuten; er ist sich sogar des Problematischen einer solchen Leidenschaft vollkommen bewusst, die ihn zu Beatrice hindrängt und ihn doch bei ihrem Anblick mit den größten Qualen erfüllt.[1]

Mit derselben unwiderstehlichen Gewalt, mit der die Liebe gleichsam das Herz der Welt pulsiren lässt, herscht sie auch in der Welt des Herzens. Die Liebe zu Beatrice war es, der Dante seine Erhebung über die volgare schiera verdanken will,[2] über das Leben hinaus bewährt sie sich, und ihre Kraft hält die noch als Schatten zusammen, die sie im Leben vereinte;[3] das Geheimnis der Poesie liegt darin, dass man so schreibt, wie Liebe es einem eingibt und

[1] V. N. 16. — [2] Inf. II, 104. — [3] Inf. V, 103.

nur wenn man sich streng an sie hält, kann man das Höchste in der Dichtkunst erreichen;[1] sie hat solche Gewalt, dass alles Feindselige, das er gegen irgend jemanden im Herzen trägt, bei dem Anblick seiner Geliebten daraus entschwindet, dass er jedem vergibt, der ihn nur je gekränkt.[2] Bei ihm, bekennt er, folgte die Liebe dem Anblick, wie der Donner dem Blitz, verjagte alle übrigen Gedanken und machte ihn zum willenlosen Geschöpfe seiner Leidenschaft.[3] Damit harmonirt freilich ein andrer Ausspruch nicht: dass nämlich Liebe nicht plötzlich entsteht und ihren Höhepunkt erreicht, sondern einiger Zeit und Nahrung von Gedanken bedarf;[4] ja sogar in der V. N. heißt es, dass Amor ihn beherscht per la virtù che gli dava la mia immaginazione. Das ist eben einer jener Widersprüche, die seine Psychologie öfters darbietet, die aber grade oft Zeugnis für die vielfache und vorurteilsfreie Beobachtung ablegen, mit der er das Leben ansah, das eben in der Tat vielfach widersprechende, scheinbar Gegenteile erweisende Erscheinungen aufzeigt. Jenes Moment der Gewohnheit in der Liebe benutzt er übrigens zu einer Erklärung des Rechtes der Erstgeburt, die von dem echtesten psychologischen Geiste getragen ist: weil man nämlich die innigste Verbindung mit dem einzugehen pflegt, das einmal als Einziges seiner Art in der Vorstellung ist, so ist das erste Kind am engsten mit dem Vorstellungskreise des Vaters verbunden, steht ihm am nächsten und ist deshalb das am meisten geliebte; und demgemäß entstand die Gewohnheit der Völker, grade das erste Kind zum Erben der Güter einzusetzen.[5]

Indessen gibt er selbst eine äußerst scholastische, auf metaphysische Theorieen gebaute Erklärung, als ihn Cino von Pistoja anfragt, ob die Seele von einem Gegenstande der Leidenschaft zu einem andern übergehen könne. Theoretisch begreift er die Treulosigkeit sehr gut, das verhindert ihn aber nicht, wenngleich er für Francesca von Rimini nur

---

[1] Purg. XXIV, 52. — [2] V. N. 11. — [3] An Moroello Malaspina. — [4] Co. II, 2. — [5] Co. I, 12.

Mitleid hat, gegen die Treulosigkeit und Unsittlichkeit der Frauen die härtesten Worte zu sprechen. Nur kurz dauere das Liebesfeuer in einer Frau, wenn es nicht immer sinnlich erregt gehalten wird, se l'occhio o'l tatto spesso nol raccende;[1] er ist empört über die schamlosen Trachten der Weiber seiner Zeit und verheißt ihnen die härteste Bestrafung.[2] Aber wie von der ethischen, so denkt er auch von der intellectuellen Anlage der Frauen sehr gering; zuerst, meint er, wird wohl Adam und nicht Eva im Paradiese gesprochen haben, da nicht anzunehmen ist, dass etwas so Vortreffliches, wie die Sprache ist, von einer Frau ausgegangen sei.[3] Die gewöhnliche untergeordnete Volkssprache charakterisirt er als die, welche auch die mulierculae sprächen.[4] Auch sagt er einmal, er wolle zu Frauen sprechen, aber nicht zu all und jeder, sondern nur zu edlen, und nicht zu solchen, die eben nichts als Frauen wären.[5]

Zum Schluss noch einige Anführungen über mehr isolirte Gebiete. In seinen Ansichten über die Tierseele kann sich ein gewisser Widerspruch nicht verleugnen; theoretisch schließt er alles Sittliche und Vernünftige von ihr aus, da ihr die Willensfreiheit vollkommen abgehe; andrerseits aber bemerkt er, dass es in der geistigen Ordnung der Dinge so wenig einen Sprung gebe, als in der natürlichen, dass ein allmäliger Uebergang von der englischen Natur durch die menschliche hindurch zur tierischen stattfände, wenn auch allgemeine Stufen anerkannt werden müssten.[6] Und ferner hat er ein zu feines dichterisches Auge, einen zu liebreichen Sinn für das Schöne und Idyllische, um nicht auch in der Tierseele die Anfänge sittlichen Lebens, rein menschliche Empfindungen zu bemerken: »Wie ein Vogel, der in seinem lieben Laube die Nacht hindurch auf dem Nest der teuren Jungen ruht, der Zeit voraneilt auf hervorstehendem Zweige und mit heißer Begier die Sonne erwartet, unverwant zuschauend, ob der Himmel sich röte, damit er seine Geliebten

---

[1] Purg. VIII, 76. — [2] Purg. XXIII, 94. — [3] V. E. I, 4. — [4] An Cangrande, 10. — [5] V. N. 19. — [6] Co. III, 7.

wieder erblicken und Speise für sie suchen könne, wobei er die ärgsten Mühen gern auf sich nimmt: so stand meine Herrin da, etc.«[1] Ferner folgende Stelle, in der wieder der Ton der Sprache zur Darstellung der Empfindung wichtig ist: Qual lodoletta che 'n aere si spazia Prima cantando, e poi tace contenta Dell' ultima dolcezza che la sazia: Tal mi sembiò l'immago della 'mprenta Dell' eterno piacere.[2] Es ist übrigens für den Unterschied der Zeiten nicht ohne Wichtigkeit, dass seine Hölle keinen Platz für Tierquäler hat. — Auch den Charakter der Pflanze weiß er zu beobachten und zum Symbol für Psychisches zu machen; so ist, nach Wittes Deutung, »die geschmeidige, den Schlägen der Welle sich hingebende Binse, die das Ufer des Fegefeuerberges umkränzt,[3] ein unverkennbares Symbol demütiger Buße.« Und feinsinnig vergleicht er das Aufatmen nach einer Angst mit dem Aufrichten und Aufgehen der Blumen, die vor nächtlichem Reif sich gebeugt und geschlossen haben und morgens, wenn der Sonnenschein sie streift, wieder die Köpfchen heben.[4] Ist doch die Menschenseele nach seiner Metaphysik in der ersten Zeit ihrer embryonalen Entwicklung eine Pflanzenseele, nur mit dem Unterschiede, dass jene sich weiter entwickelt, während diese schon am Ziele ist.[5]

Andrerseits aber dient ihm das tierische Dasein als Allegorie und als Symbol der schlimmsten Eigenschaften menschlicher Seelen. Da seiner Metaphysik zufolge die Menschenseele nichts ist als die Tierseele, unter Hinzusetzung des rationellen Teiles, so muss sie, wenn dieser ihr edelster Teil durch moralische oder intellectuelle Schlechtigkeit depravirt wird, wieder auf den Zustand jener herabsinken. Aber weil es eben die Pflicht des Menschen ist, jene höchste Gottesgabe sich zu bewahren, so ist die vita bestiale nicht mehr der Unschuldszustand der Tiere, sondern die Bezeichnung eines positiv lasterhaften und verabscheuungswürdigen Daseins. Die Tiere haben keine Willensfreiheit, weil ihre

---

[1] Par. XXIII, 1. — [2] Par. XX, 73. — [3] Purg. I, 103. — [4] Inf. II, 127. — [5] Purg. XXV, 52.

Urteilskraft immer von ihrer Begierde bestimmt wird;[1] geschieht dies nun auch beim Menschen, so ist er also bloß von den Begierden des Tieres beherscht und so kann es sein, dass die einzelnen Tiere geradezu zu Sinnbildern einzelner Laster werden, wie es sehr vielfach in der D. C. vorkommt. In der Unfreiheit des Schlechten ist der Wille freiwillig aufgehoben; es ist interessant, dies mit der obigen Auseinandersetzung über die Gelübde zusammenzuhalten.

Seine Ansichten über Kunst, obgleich nur gelegentlich berührt, sind doch nicht ohne psychologisches Interesse. Die Schönheit eines Gegenstandes soll darin beruhen, dass seine Teile sich geziemend entsprechen; denn die Harmonie derselben bereitet uns ein angenehmes Gefühl (piacimento) und darum nennen wir jenen schön.[2] Der Standpunkt ist ebenso hier ein ganz subjectiv-psychologischer, wie da, wo er den ganzen Zweck seines Gedichtes darein setzt, die Menschen aus dem Zustand des Elends zu dem der Glückseligkeit zu führen (s. o.). Für den Standpunkt des Künstlers treffen wir auf eine größere Zahl von Klagen über die Schwierigkeit des künstlerischen Verfahrens und auf ein klares Bewusstsein von dessen Grenzen: jeder Künstler müsse hinter seinem letzten Ideal (ultimo suo) zurückbleiben![3] Wir haben schon oben ausgeführt, wie scharf er die Unzulänglichkeit der Sprache für den Ausdruck der höchsten künstlerischen Intentionen empfindet. Und ebenso weiß er — was freilich nur für seine Zeit gilt, die erst auf dem Wege zum Höchsten war —, dass im Laufe aufsteigender Culturentwicklung der Ruhm jedes Künstlers sehr bald von einem Späteren überflügelt wird, dass nur das Nachfolgen barbarischer Zeiten ihn auf der Höhe der Berühmtheit stehen bleiben lässt.[4]

Ein feines künstlerisches Verständnis spricht besonders aus der Schilderung der Marmorreliefs, die er im Purgatorio (X und XII) findet. So bewundernswert sollen sie sein, dass nicht nur Polyklet, sondern sogar die Natur da-

---

[1] Mon. I, 14. Co. II, 8. — [2] Co. I, 5. — [3] Par. XXX, 31. — [4] Purg. XI, 91.

vor hätte beschämt zurücktreten müssen. Der Einfluss Giottos vielleicht lässt ihn in der Naturwahrheit, in der Klarheit und Energie des Ausdrucks die höchste Vollendung des Kunstwerkes suchen: man hätte schwören mögen, dass jene Figuren leben und sprechen, so deutlich ist, was sie sagen, in ihren Mienen ausgedrückt, wie das Siegel im Wachs erscheint. Der Gesang, der Opferrauch kommt ihm so realistisch vor, dass immer zwei Sinne darüber in Streit geraten: das Ohr sagt: sie singen nicht, aber das Auge: ja, sie singen doch, und ebenso zwischen Nase und Augen. Die Beschreibung der Personen und Scenen ist zwar von der größten Anschaulichkeit und doch durchaus so, dass man nicht vergisst, dass es eben die Beschreibung nicht einer Wirklichkeit, sondern eines Kunstwerkes ist, und gibt Zeugnis, dass er über die Gesetze der Kunst, das in ihr Mögliche und Mächtige, nachgedacht hat; er versichert zwar oft genug, dass diese Bilder genau wie die Wirklichkeit selbst erschienen wären, aber man merkt doch deutlich, dass nicht der rohe Realismus, sondern eben nur soweit er künstlerisch ist, das ist, was ihn entzückt.

Was das Wesen der Dichtkunst betrifft, und die Art, wie man das Höchste in ihr erlangen kann, so giebt er zwei Wege dazu an, auf denen beiden er selbst gegangen ist und die so recht wieder den Dualismus seiner Natur und seiner Zeit charakterisiren. Zum Vollendetsten in der Poesie, meint er nämlich, gelange man durch unmittelbare Hingebung an die Empfindung; auf die Frage, wie es ihm möglich sei, so Süßes zu singen, wie es kein Dichter vor ihm erreicht habe, antwortet er: Io mi son un che quando Amor mi spira, noto ed in quel modo Che detta dentro vo significando; seine Feder ginge unmittelbar diretro al dittator.[1] An andern Stellen aber tritt der Scholastiker hervor, der von dem Werte der unmittelbaren Genialität für die Poesie nichts weiß, für den das Verstandesmäßige ihr eigentliches Wesen erschöpft. Zwar, wer nur Einfaches singen will, möge nur

[1] Purg. XXIV, 52.

ruhig einen Trunk aus dem Helikon tun und in die Saiten greifen; wer aber eine Canzone singen will, bedarf der Kunst und der Gelehrsamkeit, und stütze sich ja nicht auf das solum ingenium.[1] So gibt er auch in der V. N. von den Entstehungsursachen seiner Gedichte, im Convito von ihren Inhalten rein verstandesmäßige Erklärungen. Jede poetische Licenz, meint er, jeder bildliche Ausdruck, müsse so gehalten sein, dass man darunter einen verstandesmäßigen Sinn finden könne.[2]

So hat er, wenn auch nicht zu gleicher Zeit, die verschiedenen Seiten seiner dichterischen Individualität mit richtiger Selbstbeobachtung ausgesprochen; und wir können diesen Fall vielleicht als typisch für eine Psychologie ansehen, die, als Theorie, aufs engste mit den tatsächlichen psychischen Verhältnissen ihres Autors verwachsen ist und den Grundzug ihres Wesens durchaus mit dem seinigen teilt: jenen Dualismus, in dem die divergenten geistigen Strömungen seiner Zeit, in seiner kraftvollen und genialen Persönlichkeit gleichsam sich schneidend und culminirend, zu einem systematischen Bewusstsein zusammengefasst wurden, ehe sie sich für immer trennten.

Die psychologische Methode in ihrer Anwendung auf die Sprache.

Von Herbert Baynes.

In jeglichem Forschungsgebiete, zu dem man geführt werden mag, geht das Streben der heutigen Betrachtung zweifelsohne auf jene Vereinigung des Wissens, die so wesentlich für allen menschlichen Fortschritt ist. In gleicher Weise ist in der Naturwissenschaft, in der Religion und Philosophie

[1] V. E. II, 4. — [2] V. N. 25.

ein Verlangen nach genauer Uebereinstimmung zwischen dem äußeren Geschehen und dem inneren Denken. Die Naturwissenschaft geht einerseits dem Transscendentalismus entgegen und verbindet so mit ihren Ergebnissen die Principien der Philosophie, während die Philosophie andererseits lernt, ihre Wirkung nur auf jene abstracten Zeichen zu erstrecken, welche die rationalen Aequivalente ihrer concreten Realen sind. In der Sprachwissenschaft z. B. sind die Gefahren für den Specialforscher derart, dass, wofern er nicht immer wieder einen allgemeinen Blick auf das gesammte Feld der Forschung wirft, seine Sehkraft als zu beschränkt bezeichnet werden mag, um eine umfassende Verallgemeinerung zu gewinnen oder selbst zu erhaschen. Dies gilt besonders von Aegyptologen, die zum größten Teile ihre ganze Aufmerksamkeit darauf verwant haben zu entziffern, während die wirklich wichtigen Fragen der Etymologie und Syntax, die, welche nach unverzüglicher Lösung verlangen, beinahe unberührt gelassen werden. In seiner Recension von Dr. Abels »Koptischen Untersuchungen« hat Karl Brugmann von der ägyptischen Etymologie zu sagen, was Max Müller von dem Rigveda gesagt hat, dass es »ein mit sieben Siegeln verschlossenes Buch« ist.

Nun gibt es eine Classe Erscheinungen in der Sprachforschung, ursprüngliche Tatsachen des Denkens und der Sprache, deren Deutung auf letzten psychologischen Grundsätzen beruhen muss. Ich verweise auf das Vorkommen von Wörtern mit polaren Bedeutungen in so vielen Sprachen und auf die entsprechende Laut-Variation. Im Aegyptischen finden wir nicht nur Sinnverkehrung, sondern auch Lautstandverkehrung und selbst Verkehrung des Lautstandes und Sinnes. Z. B. 1. Lautstandverkehrung: *ab* ⋀ *ba* Stein; *ȧm* ⋀ *ma* kommen; *ân* ⋀ *na* Verzeichnis; *ȧr* ⋀ *râ* machen; *ken* ⋀ *nek* in Stücke schlagen, wegstoßen; *kenḥ* ⋀ *ḥnek* blühen; *penḥ* ⋀ *k̔enp* ergreifen, nehmen; *teb* ⋀ *bet* Feige; *sâr* ⋀ *raś* in Stücke schneiden, teilen; *ṕes* ⋀ *seṕ* reinigen, waschen; *peḥ* ⋀ *ḥep* gehen; *śnä* ⋀ *anś* Wind, blasen. 2. Sinnverkehrung: *t̔aś* absondern ⋁ binden; *ôp* verbinden ⋁ teilen; *śuo* fließen

⋁ eintrocknen; *bah* leer ⋁ voll; *kei* nehmen ⋁ liegen lassen; *ken* stark ⋁ schwach; *tûa* ehren ⋁ verachten; *tem* in Stücke schneiden ⋁ vereinigen; *terp* nehmen ⋁ geben; *ken* stehen ⋁ gehen; und 3. Verkehrung des Lautstandes und Sinnes: *šêu* ◊ *ueš* viel ⋁ Mangel haben; *mer* linke Hand ◊ *rem* rechte Hand; *soš* geziemend ◊ *šes* ungeziemend; *hen* binden ◊ *neh* trennen; *ben* nicht zur Hand sein ◊ *neb* alles; *terp* zusammennähen ◊ *pret* in Stücke brechen, teilen etc.; *rak-a* thöricht ◊ *kar* weise.[1]

Ist es nun an dem, welches ist die vernunftgemäße Erklärung? Bedenkt man die frühe Gleichnamigkeit, so ist man zunächst zu denken geneigt, dass es keine bedachte Verkehrung sowohl des Sinnes wie des Lautstandes gegeben, dass man es in der Tat mit Wurzeln zu tun hat, welche einander zufällig in dieser besonderen Weise widersprechen, vorzüglich was die Verkehrung der Bedeutung anlangt. Wenn *ken* jede beliebige Bedeutung haben kann, warum sollte es nicht ebensogut »schwach« wie »stark« bedeuten?

Es mag vielleicht zugestanden werden, dass einige Wurzeln in dieser mechanischen Weise entstanden sind; kann dies aber der wissenschaftliche Forscher als eine durchaus befriedigende Erklärung aller betrachten? Vorausgesetzt z. B., dass die entgegengesetzten Bedeutungen von *ken* zufälliger Gleichnamigkeit zukämen, würde nicht der Gebrauch des Wortes für eine der Bedeutungen aufgegeben und irgend ein anderes der vielen Wörter für »stark« und »schwach« an seine Stelle gesetzt worden sein? Fragen wie diese führen vor allem dazu, nach einer Deutung der sich entwickelnden Gedanken zu suchen, die der Erklärung der sich entfaltenden Wörter adäquat sein kann.

Dass solche Gedankenantinomien wie »Viel« und »Ein«, »Ganzes« und »Teil«, »Subject« und »Object«, »Materie« und »Geist« notwendigerweise als Correlativa gefasst werden, ist

---

[1] S. Abels Koptische Untersuchungen p. 620—694 und seine linguistischen Aufsätze.

die allgemeine Aussage aller Philosophien, wie entgegengesetzt sie auch sonst sein mögen. Wenn es ein Gesetz des Bewusstseins gibt, das als ursprüngliches oder letztes betrachtet werden kann, so ist es unzweifelhaft das, welches uns sagt, dass absolute Einheit eine bloße Verbalabstraction ist, dass, abgesondert von den Erscheinungen, »Kraft« keine Bedeutung haben, nur in Offenbarung erkannt werden kann, dass das Unbegrenzte im Begrenzten ist, das Innere selbst das Aeußere: nämlich das Gesetz der Relativität. Die Frage, welche vor so langer Zeit beim ersten Hervorbrechen des speculativen Denkens aufgeworfen worden ist: *Πῶς δέ μοι ἕν τι τὰ πάντ' ἔσται καὶ χωρὶς ἕκαστον* mag vielleicht am besten durch ein Wiederaufstellen des Problems beantwortet werden. Alles ist eine Gruppe von Beziehungen, jeder Gedanke fasst Beziehung in sich, Gleichheit und Verschiedenheit, d. h. das Denken ist eine Synthese der These und Antithese in schneller Wechselfolge. Der Beweis ist nicht nur psychologisch, sondern auch in der Sprache gegeben. In unserem eigenen Indogermanischen hat uns die gleiche Wurzel *tak* verschiedene Wörter für die tiefste aller Wechselbeziehungen gegeben, nämlich die der Gedanken und Dinge und für die Möglichkeit, jedes der beiden und beide auszudrücken.

thing : think : : denken : bedingen.

Wenn im Makrokosmus zwei Phänomena A und B gewohnheitsmäßig zugleich da sind und das Phänomen A sich den Sinnen darstellt, so folgt dem im Mikrokosmus hervorgerufenen Zustande a sofort der Zustand b, der das Phänomen B vorstellt. Aber der Denkprocess endet hier nicht. Da in der Außenwelt das Phänomen B ebenso das Antecedens von A ist als A von B, — da die Ausdrücke »vorhergehend« und »folgend« nur anwendbar sind als Ordnung unserer Erfahrung, — so folgt, dass, so oft der Zustand b herbeigeführt wird, der Zustand a notwendig folgt. Solange die Beziehung Gegenstand des Denkens bleibt, muss dieser schnelle Wechsel von These und Antithese stattfinden.[1] Um Spencers Er-

[1] S. Spencer's Principles of Psychology I, p. 411.



klärung zu gebrauchen: »Wenn die Außenlinien und Farben eines Körpers sich darstellen, so folgt dem entstehenden Bewusstsein sofort das Bewusstsein von etwas Widerstand Leistendem, und umgekehrt wenn im Dunklen ein Körper berührt wird, so folgt dem davon entstehenden Bewusstsein sofort das Bewusstsein von etwas Ausgedehntem. Aber in keinem Falle ist dies alles. Wenn die Vorstellung der Ausdehnung aufgenommen ist, so verschwindet die des Widerstandes nicht definitiv. Beide werden weiter gedacht, wie es scheinen möchte fast gleichzeitig; und da die zwei Glieder der Beziehung nicht in absolut demselben Zustande des Bewusstseins erkannt werden können, da ferner das bleibende Bewusstsein von ihnen nicht ein Zustand des Bewusstseins sein kann, das keinem Bewusstsein äquivalent ist, so folgt, dass die anscheinend unaufhörliche Vorstellung beider in Wirklichkeit ein schneller Wechsel ist, ein Wechsel so schnell, dass er die Wirkung der Fortdauer hervorruft, gerade so wie die wechselnden Eindrücke, denen die Retina durch die Bilder an den entgegengesetzten Seiten eines sich drehenden Thaumatrops unterworfen ist, ein Bewusstsein der zwei wie in eins verschmolzenen Bilder verursachen.« Ebenso sagt Professor Bain in seiner Logik:[1] »Die wesentliche Beziehung aller Erkenntnis, alles Denkens oder Bewusstseins zeigt sich notwendig in der Sprache. Wenn alles, was wir wissen können, als ein Uebergang von etwas anderem betrachtet wird, so muss jede Erfahrung zwei Seiten haben, und entweder muss jeder Name eine doppelte Bedeutung haben, oder aber es muss für jede Bedeutung zwei Namen geben. Wir können die Warnehmung »hell« nicht haben außer als Bewegung aus dem Dunklen, unser Bewusstsein wird auf besondere Weise erregt durch den Uebergang von hell zu dunkel und von dunkel zu hell. Das Wort »hell« hat keine Bedeutung ohne das, was in dem Wort »dunkel« enthalten ist. Wir unterscheiden die beiden entgegengesetzten Uebergänge von hell zu dunkel und dunkel

[1] Logic, Part I, p. 54.

zu hell, und diese Unterscheidung ist die einzige Bedeutungsverschiedenheit in den beiden Wörtern; »hell« ist das Auftauchen aus dunkel, »dunkel« ist das Hervorkommen aus hell. Nun legt es der zweifache Uebergang nahe, doppelte Namengebung durch das ganze Universum der Dinge zu veranlassen; die Sprachen sollten nicht aus einzelnen Namen, sondern aus Paaren von Namen zusammengesetzt werden. Wenn wir Bezug auf den gegenwärtigen Fall nehmen, finden wir ein sehr großes Uebergewicht von Paaren, aber wir können es kaum allgemein nennen. Wir haben Beispiele wie heiß—kalt, Bewegung—Ruhe, auf—nieder, leicht—schwer, dick—dünn, hart—weich, reich—arm, Leben—Tod, Vater—Kind, Herscher—Untertan, und wir müssen untersuchen, wie weit sich das System erstreckt, und wenn es der Allgemeinheit ermangelt, warum es so ist.«

Das Aegyptische ist nicht die einzige Sprache mit Worten polarer Bedeutungen, wie ich nachher zu zeigen hoffe, aber ehe ich daran gehe, den linguistischen Beweis zu führen, wird es gut sein, daran zu erinnern, dass 1. überhaupt das Negative einer realen Eigenschaft oder eines Dinges ein ebenso reales und bestimmbares Phänomen ist, als das Positive, sie müssen in der Tat immer wechselseitig sein, positiv schwach, negativ stark; positiv stark, negativ schwach, und dass 2. zum größten Teile das Universum des ersten Menschen nur zwei Glieder enthielt, von denen das eine die vollständige Negation des andern war. Ferner werden die Fälle, die wir zu prüfen haben werden, solche sowohl von allgemeiner als auch besonderer Beziehung sein, wie sie hervorgehen aus den der Erkenntnis inwohnenden Grundverwantschaften, und solche, die in den Processen der Natur und in den Verwantschaften der lebenden Wesen enthalten sind.

Was die Gleichheit oder das Vorherschen der positiven oder negativen Elemente in der Synthese anlangt, so denke ich, können wir drei Stufen unterscheiden. Auf der 1. Stufe sind beide Elemente in gleicher Stärke gegenwärtig, ich werde sie daher Polarität nennen; auf der 2. Stufe herscht das negative Element vor und auf der 3. ist das positive über-

wiegend. In einigen Fällen geht die Beziehung nicht bis zur Polarität, sondern ist nur die der Wechselbeziehung.

A. Polarität, die sich ergibt aus
   1. allgemeiner Beziehung, ausgedrückt durch
      α) beharrende Form
      β) Gebärde
      γ) Position
      δ) Combination
      ε) Reduplication
      ζ) Dentalisation
      η) Innere Umvocalisirung.
   2. besondere Beziehung, ausgedrückt durch
      α) beharrende Form
      β) Umvocalisirung
      γ) umgekehrte Wiederholung.

B. Vorherschen der Negation, die entspringt aus
   1. allgemeiner Beziehung, bezeichnet durch
      α) beharrende Form
      β) Combination.
   2. besonderer Beziehung, bezeichnet durch
      α) beharrende Form.

C. Vorherschen der Position, die sich ergibt aus
   1. allgemeiner Beziehung, ausgedrückt durch
      α) bleibende Form
      β) Combination.

Von Polarität in beharrender Form gibt es viele Beispiele. Im Aegyptischen haben wir hieroglyphisches *ma* geben ∨ nehmen; *tûa* ehren ∨ verachten; *ma* mitten unter ∨ weg von; *ṫaś* absondern ∨ binden; *ôp* vereinigen ∨ teilen; *śuo* fließen ∨ eintrocknen; *bâḥ* leer ∨ voll; *keṕ* nehmen ∨ liegen lassen; *ken* stark ∨ schwach; *ṭem* in Stücke schneiden ∨ vereinigen; *ṭerp* nehmen ∨ geben, und *k̀en* stehen ∨ gehen; hieroglyphisch *laau* und koptisch *λε aliquis* ∨ *nullus* (cf. *persona* ∨ *personne*) von hierogl. *râ* und demotisch *ro, re, aliquid*. Was das Semitische anlangt, so sind die zahlreichsten Beispiele im Arabischen zu finden, es gibt jedoch im Hebräi-

schen das auffallende Beispiel: בֵּרֵךְ *(Piel von bârak)* segnen ∨ verfluchen; arabisch *bánnah* ein angenehmer Duft ∨ ein Gestank; *bâ'a* kaufen ∨ verkaufen; *âṣána* er stieß ihn zurück ∨ es gefiel ihm; *bâas* Macht, Kraft ∨ Furcht, Leid; *bátta* trennen ∨ vollziehen, *bása'a bihi* jemanden aufheitern, erfreuen ∨ verachten, geringschätzen; *báka* weinen ∨ singen; *tabállada* Herscher sein ∨ unterwürfig werden; *ǵáϑama* am boden kleben ∨ sich ein wenig über den Boden erheben; *ḥárada* seine Zuflucht zu etwas nehmen ∨ von etwas trennen, verlassen; *χálaʿa* berauben ∨ belehnen, bekleiden mit; *dálafa* eilen ∨ gemächlich gehen; *dintuhu* oder *dayyantuhu* ich bat ihn um ein Darlehen ∨ ich empfing von ihm ein Darlehen; *zámaʿa* schnell sein ∨ mit kurzen Schritten gehen; *sábaḥa* mit seinen doppelten Gegensätzen: schwimmen ∨ in den Boden graben; sich beschäftigen ∨ in Muße sein; *sáǵada* sich niederwerfen (zum Gebet) ∨ aufrecht stehen; *sámma* vergiften ∨ rectificiren; *aśǵâhu* es verursachte ihm Schmerz ∨ es machte ihn fröhlich; *śáriba* seinen Durst befriedigt haben ∨ durstig werden; *śáʿaba* verwirren, zerrütten ∨ wieder gut machen, bessern: *taśáʿaba* es wurde vereinigt ∨ es wurde zerstreut; *ʿadala* gerecht handeln ∨ vom rechten Wege ablenken; *afraḥa* Freude verursachen ∨ der Freude berauben; *fáraʿa* er erstieg ∨ er stieg herab; *fâza* er hatte Erfolg; er machte sein Glück ∨ er starb; *qâraẓahu* er machte ihm ein Darlehen ∨ er empfing von ihm ein Darlehen; *qáśaba* verderben ∨ zieren, den Rost entfernen von, und *qáṣaba* zu trinken verweigern ∨ einsaugen, trinken.

Indogermanische Beispiele sind: Sanskr. *upa* oben ∨ unten; latein. *sacer* heilig ∨ verwünscht; *prôpugnâre* angreifen ∨ verteidigen; *praevenîre* vorhergehen, helfen ∨ hinterherkommen, hindern; *cûriôsus* von Sorge gequält, traurig ∨ neugierig, froh; die Partikel *ve* vermehrt und vermindert. Franz. *prévenir* assister ∨ empêcher. Deutsch *Boden* Grund ∨ Stockwerk; *gegen* erga ∨ contra.[1] Engl. *fast* Ruhe ∨ Bewegung; *shame* Scham ∨ Schande; *ravel* verwickeln ∨ entwirren; *nervous* nervig ∨ nervenschwach.

[1] Bannen = festhalten und ausschließen oder fernhalten. L.

Was die Wörter *let* und *cleave* anlangt, in denen zwei verschiedene Wurzeln durch rein äußere Verwechselung vertauscht worden sind, so ist es die Frage, ob sie für das allgemeine linguistische Bewusstsein polare Wörter sind oder nicht. Endlich haben wir das Wort *square* übereinstimmen ⋁ nicht übereinstimmen.[1]

Wechselbeziehung in beharrender Form, die aus allgemeiner Beziehung hervorgeht, findet man im Malayischen, wo *ôraṅ* sowohl für »Mensch« als »Menschen« steht, so dass der Satz *ada ôraṅ di-negri* übersetzt werden kann: »es ist ein Mensch in der Stadt«, oder »es sind Menschen in der Stadt«. In der Vitisprache, einer aus der melanesischen Familie, bedeutet *a tamata* »Mensch« und »Menschen«; *a vatu* »Stein« und »Steine«. Diese Antinomie des Gedankens wird in einigen der abstracten Sprachen auf dieselbe Weise ausgedrückt. Das Koptische z. B. scheint das Femininum mit dem Plural gleich zu bilden: z. B. *śper-i* »Freundin« und »Freunde«; *ǵamauli* »Kameel« und »Kameele«.

Bei Stämmen der niedrigsten Cultur, wo in größerer oder geringerer Ausdehnung Zeichen und selbst der Gesichtsausdruck die Stelle der articulirten Sprache einnehmen, wäre es nicht überraschend, wenn man fände, dass die Gebärde zum Ausdrucke der Wechselbeziehung im Gedanken verwant wird. *Ni ne* z. B. bedeutet in der Grebosprache Westafrikas »ich tue es« oder »ihr tut es«, je nach der bezeichnenden Gebärde des Sprechenden.

Das lat. *alius, aliud; alter, aliter* der eine ⋁ der andere; auf die eine Weise ⋁ auf andere Weise, sind gute Beispiele der Polarität, die aus der Stellung hervorgeht, wie auch ihre Aequivalente im Gotischen *anthar sa ains* ⋁ *sa anthar;*

[1] Wenigstens findet sich die negative Bedeutung zweimal bei Shakespeare:

'And now they never meet in grove, or green,
By fountain clear, or spangled star-light sheen,
But they do square' . . . (Sommernachtstraum.)

Siehe auch »Viel Lärm um nichts«, wo Beatrice sagt: 'Is there no young squarer now, that will make a voyage with him to the devil?'

Bei Holinshed findet man: 'Falling at square with her husband.'

anthars auf die eine Weise \/ auf die andere Weise, und angelsächs. *óðer se ân* \/ *se óðer*. Aehnlich im Manku *ningge* einige \/ andere: *Gulu ningge kubuke ningge obume: simplices alias, praetextas alias facere.*

Combination oder Nebeneinanderstellung von Gegensätzen, um eine annähernde Position auszudrücken, ist sehr gewöhnlich in der turanischen Familie. Im Chinesischen z. B. bedeutet *to-šao* »viel-wenig« Menge, *kuṅ-kiṅ* »schwer-leicht« Gewicht. »Wir waren halbtot« wird im Telugu durch den Satz *kakki bratikinâmu* ausgedrückt (tamulisch *šettü piġaittôm*) »als Tote lebten wir«. Im Türkischen bedeutet *ülar ulmas* »er stirbt, stirbt nicht«: »er stirbt fast«. Die 'San-Sprache von Burmah drückt Ungewissheit dadurch aus, dass sie Bejahung und Verneinung verbindet: *an kwaḥ, kwaḥ; an aṅkwaḥ aṅkwaḥ* »die welche gehen, gehen, die welche nicht gehen, gehen nicht« = »vielleicht können sie gehen«. Andere Beispiele von den Drawidas sind: telugisch *Vastunnâḍô râḍô* = tamulisch *varuvânô vara mâṭṭânô* »er kann kommen, kann nicht kommen«, d. h. »er kann vielleicht kommen«. *Uḍiki uḍakani* = *vendü veḥâḍa* gekocht, nicht gekocht, d. h. »halbgekocht«; *pani tîri tîraka unnadi* = *vêlai tîrṇḍaḍum tirâḍaḍum âj irükkiradü* das Werk, das vollendet ist, nicht vollendet ist = »das Werk ist kaum vollendet«; *kûki kûḍaka munupê* = *pârttü pârkkâdu darkkü munnamê* vorher gesehen haben, nicht gesehen haben, d. h. »kaum gesehen haben«; *pillaku panḍlu vakki râkunḍâ unnavi* = *kuġendaikkü pallü mulaittü mulaiâmal* (oder *vandu varâmal*) *irükkiradü* da dem Kinde Zähne gekommen sind ohne zu kommen, d. h. »des Kindes Zähne sind unvollständig«, und *vâniki aravamu telisi telijaka unnadi* = *avanükkü terindü teriâmal irükkiradü* da ihm tamulisch bekannt ist, nicht bekannt ist = »er versteht ein wenig tamulisch«.

Von Polarität ausgedrückt durch Reduplication haben wir ein bemerkenswertes Beispiel im Aegyptischen, wo *men* »stehen« bedeutet und *menmen* »bewegen«. Als Exponenten der Wechselbeziehung zwischen Singular und Plural haben wir sie im Japanesischen: *yama* ein Berg, *yama-yama* Berge;

kuni Provinz, *kuni-guni* Provinzen; *tokóro* Platz, *tokoro-dokóro* Plätze. Derselbe Vorgang ist häufig in den malayischen Sprachen: *râdja* König, *râdja-râdja* Könige; *laki* Mensch, *laki-laki* Menschen; *batu* Stein, *batu-batu* Steine; javanesisch: *ratu* Fürst, *ratu-ratu* Fürsten; *homaḥ* Haus, *homaḥ-homaḥ* Häuser. Im Kek̓ua *runa* Mensch, *runa-runa* Menschen (= Volk). Ebenso treffen wir in dem Nûkadialect von Amerika dieselbe Erscheinung: *Maḥti (maḥs)* Haus, *maḥtmaḥs* Häuser; und auch im Salischen: *skoi* Mutter, *skoiskoi* Mütter; *skaltmigu* Mensch, *sklkaltmigu* Menschen; *esmock* Berg, *esmokmck* Berge. Selbst in Sprachen, welche unterschiedenen Plural haben, ist dies Princip noch vorhanden. Das Chinesische z. B. hat *žan* Mensch, *žan-žan* Menschen; *yen* Schwalbe, *yen-yen* Schwalben; dasselbe gilt von vielen der schon angeführten Sprachen, wie von dem Malayischen und Japanesischen, welche neben der Reduplication Ausdrücke haben, die »viel, Menge« etc. bezeichnen, *ohoku-no fito* und *tai-sei-no fito* »Menschen«, von *ohoku-no* viel, *tai-sei-no* massenweise und *fito* ein Mensch. Es begegnet zuweilen, dass anstatt des ganzen Wortes nur ein Teil wiederholt wird; die Reduplication hat dann das äußere Ansehen einer wirklichen Form, wie z. B. im Dakotah, wo *waśte-śte* der reduplicirte Plural von *waśte* »gut« ist.

Es ist nicht nur die Wechselbeziehung im Raume, deren sich die Reduplication bedient. In der wohlbekannten classischen Bildung des Perfectums und in vielen Fällen auch des Praesens haben wir ein Beispiel der Reduplication als Exponenten der Antithesis in der Zeit. Sanskrit *k̓akrand-a:* got. *gaigrôt,* lat. *tetig-i:* got. *taitôk,* skt. *suśvâp-a:* got. *saiṣlêp.* Ferner sanskr. *dádâmi : dadâu;* zend *dad̃âmi : dad̃âm;* griech. *δίδωμι : δέδωκα;* lithauisch *dűmi : dűdu* und lat. *(di-)do : dedi.* Aehnlich verhält es sich mit sanskr. *tiṣṭâmi,* zend *histâmi,* griech. *ἵστημι* und lat. *sisto.*

Das Streben der Sprache, die Polarität der Person, Zeit und des Raumes vermittels der Dentalisation auszudrücken, sei sie nun explosiv, fricativ oder tönend, ist nicht unwahrscheinlich der Fähigkeit des Lautes zuzuschreiben, die Bedeutung herauszubilden. Was die Person anlangt, so haben wir indogerm. *sa, sâ, tad : sa, sô, thata : ten, ta, to : étot, état*

èto etc.; ähnlich verhält es sich mit der Zeit: böhmisch *ted (nynější)*, polnisch *teraz (teraźniejszy)*, kroatisch *sada*, russisch *tepér, nil'njé*; polnisch *zawsze* je: *nigdy* nie; lat. *nunc: tunc*; deutsch *nun: dann*; englisch *now: then*. Die Gegenüberstellung des Raumes hat ihren fast allgemeinen indogerm. Exponenten in √*tar*. Sanskr. *tiras*, zend *tarô*, oskisch *teremenniú*, umbrisch *traf: termnu*, lat. *trans: (in-)trare: terminus*, griech. *τέρμα: τερμιόεις*, altnord. *thröm: thâr*, got. *thairh: thar*, ahd. *durh: drum*, engl. *through: there*. (Schluss folgt.)

Verschiedene Bezeichnung des Perfects in einigen Sprachen, und Lautsymbolik.

Von A. F. Pott.

Franz Misteli hat als Begrüßungsprogramm der Universität Basel zur fünfzigjährigen Jubelfeier der Züricher Universität 1883 veröffentlicht: Der Altaische Sprachtypus. Fragment einer Neubearbeitung von H. Steinthals »Charakteristik der hauptsächlichsten Typen des Sprachbaues«. Die vorliegende Probe eines auch schon anderweit bewährten Forschers kann es ohne Zweifel nicht unerwünscht erscheinen lassen, wenn sich der wichtigen Steinthalschen Arbeit, sei es behufs Umformung oder Erweiterung, eine neue Kraft zuwendet. In welcher Weise aber etwa am zweckmäßigsten die in Aussicht genommene Aufgabe zu lösen sei, muss füglich dem eigenen Ermessen der beiden genannten Herren überlassen bleiben.

Was mich anbetrifft, so mag mir nur gestattet sein, in Anlass hiervon einmal an einem prägnanten Beispiele zu zeigen und verdeutlichen, wie die Sprachen, ja selbst mitunter nahverwante, mit verschiedenen Mitteln, gleichwohl objectiv im wesentlichen einen und den nämlichen

Zweck zu erreichen vermögen. Das ließe sich ja sonst an gar vielen, ja Tausenden von Fällen dartun. An dieser Stelle mag die sprachliche Auffassung allein des Perfectums, und zwar auch nur abseiten einiger wenigen Sprachen, genügen. Zufolge des Programms S. 11 steht das mit Possessiv-Suffix verbundene Part. Prät. Pass. im Magyarischen nicht bloß attributiv, z. B. (*en*, ich) *csináltam* (getane-meine, d. h. von mir getane) *munka* (Arbeit), sondern dient auch als Finitum. Also: *csináltam,* ich habe es gemacht, wie (*te,* du) *irtad* Geschriebenes-dein = Du hast es (weil in sog. bestimmter Form) geschrieben. Natürlich setzt der letztere Brauch, wenn man so will, Hinzudenken eines ist (gls. factum, scriptum — meum, i. e. a me, est) voraus, indem ja vermöge der satzbildenden Kraft der Copula die Synthesis von Subject und Prädicat erst vollzogen, d. h. (logisch im Urteile) ihre Einheit gesetzt (daher ja der Name Satz), vorgestellt werden soll. Anders beim Attribute, wo die Beilegung gleichsam nebenher, als ein schon in der Substanz Mitenthaltensein vorweggenommen angesehen wird. Das Verbum finitum verdient daher im Grunde allein mit voller Berechtigung den Namen Verbum im grammatischen Sinne, d. h. nicht etwa als bloße Benennung (*ὄνομα,* nomen), sondern in der Tat als *ῥῆμα*, Aussage, wie Sskr. *â-khyâta* (Ausgesagtes) für Verbum finitum. (Die Inder zählen nämlich alle Zwitterformen, wie Particip, Infinitiv, Gerundium, und zwar mit Recht den aus Verben hervorgegangenen Nominal-Ableitungen zu.) Jedem Worte aber, wo nicht darin schon, wie im echten Verbum, Prädicat und Subject etymologisch verschmolzen stecken, muss doch, im Fall es als Verbum zu fungiren hat, das copulative Element, wodurch es mit dem Subject in Verbindung gedacht wird, zum mindesten geistig, wenn auch nicht notwendig immer leiblich, als über beide hinausgreifendes Drittes, hinzutreten. Noch mag übrigens ein etwas verwickelterer ungarischer Satz, den ich Farkas Grammatik S. 154, Ausg. 9 entnehme, hier Platz finden. *Jó* (unflectirt: gut) *tanátsot* (Rat, *tanáts,* im Acc.) *adtam* (Gegebenes-mein) *neki* (ihm, eigentlich wohl: versus eum)

für unser: »Ich habe ihm einen guten Rat gegeben«. Im Sinne läuft das eine wie das andere so ziemlich auf dasselbe hinaus, trotz Verschiedenheit der hierzu verwendeten Wörter nicht bloß nach Laut und Zahl, sondern auch, was die Hauptsache, in Betreff ihrer, gar abweichenden inneren Gestaltung und Fügung. Etwas auffällig erscheint auf den ersten Blick in dem ungarischen Satze, dass darin *tanátsot* als Acc. neben das Part. Pass. sich stellt, während man doch eher in unserem Falle sich den von mir gegebenen Rat, obzwar sachlich Object, jedoch, des Passivs wegen (consilium a me datum est), als logisches und grammatisches Satz-Subject vorstellte. Uns begegnet indes im Französischen, z. B. Il s'est tué, ein annäherungsweise ähnlicher Fall. Im Pass. wird das wirkliche Object doch durch eine Art Umdrehung gleichsam zum Subject erhoben, und so das Ziel einer Tätigkeit, als deren letztes, nun doch, als erheische es zunächst unsere Aufmerksamkeit, in den lichtvolleren Vordergrund gerückt. Während wir also da, wo, wie beim Reflexivum, das Object dem Subject gleich (aO = aS) ist, im Deutschen: »Er hat sich getötet« sagen, könnte das im Lat. etwa durch: »Ille a semetipso (sua manu) interfectus est« wiedergegeben werden. Das Französische jedoch hat nun gleichsam den Mittelweg eingeschlagen, indem es zwar die passive Ausdrucksweise gewählt hat, allein derart, dass man das reflexive *se*, was doch nur als von einem il a abhängig seine richtige Stelle hätte, beibehielt, während die Grammatik eigentlich ein par soi oder ein ursächliches a se, wie im Latein, erforderte. »Er hat sich getötet« und »Er (sich) ist getötet« rann hier in eins. Im Italienischen wird, worüber das Nähere bei Blanc, Ital. Gramm. S. 502, ein Unterschied gemacht, indem man z. B. zwar *Egli s'è fatto* (doch eher se est factus als Acc. factum) *monaco* (hat sich zum Mönch machen lassen, ist Mönch geworden) und *Ella s'è fatta monaca* sagt; allein *Ella si* (sibi) *è preso* (Neutr.: hat sich genommen) *la libertà; s'è fatto parola*. Wie sollen wir aber: »den Rat Gegebenes (ist) mein«, was obiger Satz im Ungarischen dem Buchstaben nach besagt, rechtfertigen? Eine

Genitivform geht, wie auch z. B. der Zigeunersprache, dem Ungarischen ab, und hat man als Ersatzmittel dafür Stellung vor dem, den Besitz anzeigenden Nomen, wie z. B. auch im Chinesischen, und bei Pronominen Possessiv-Suffixe, zur Verwendung. So z. B. *az* (Artikel) *ember* (Mensch, unflectirte, auch als Nominativ dienende Grundform) *élet-e* (Leben-sein) oder *az embernek* (Dat.) *élete* (vita-sua) für das dem Menschen (als Besitzer gehörige) Leben (besessene Sache). Wie immer, ein derartiges Vorausschicken von Wörtern vor einem andern, von welchem sie abhängig sind, oder auch, womit sie, wie z. B. Adjective, in Congruenz stehen, hat man sich als eine Art Einwickelung oder Einverleibung in letzteres vorzustellen, während jene bei der Nachfolge hinter diesem mehr, so zu sagen, den Eindruck appositionellen Nachholens von etwas gleichsam zuvor Vergessenem machen. Der Acc. *tanátsot* im mehrerwähnten Satze wird nun, aller Wahrscheinlichkeit nach, zwar nicht, wie das lediglich durch Voraufschicken eines unflectirten Substantives vor seinem Regens bewirkte Genitiv-Verhältnis als »des Rates Gabe« gedacht; wohl aber wie dasjenige, was (Acc.) ich als gebendes Subject gegeben habe.

Vergangene Zeit wird im Chinesischen zufolge Endlicher, Gramm. § 244. 245 z. B. durch die Hilfszeitwörter *tcáng*, erfahren, erleiden (experiri) und *yeù* »haben« ausgedrückt. Jedoch finde ich bei v. d. Gabelentz wohl ersteres, sowie *ì, kí*, beendigen, fertig sein mit, als Aux. für Perf. S. 134. 462—3. Sollte indess auch *yeù*, als etwa auf einer anderen Grundvorstellung beruhend, in Wegfall kommen, was tut's? Könnten wir doch einen andern Weltteil nennen, welcher Belege für Wiedergabe des Perfect-Begriffes bietet mittelst Zusatzes von Verben, die haben bezeichnen. Nämlich im Kenzi-Dungulaisch *kō*, im Fadidscha-Mahassisch *kun*, haben, besitzen. Reinisch, Nuba-Sprache I, § 197. 225 und T. II, S. 91. 101. So *ai tóg-kō-ri* (KD), *tog-a-kunn-ir* (FM), ich habe geschlagen. »Dieses Perfect bezeichnet eine Handlung, oder einen Zustand, welcher in der Vergangenheit seinen Anfang genommen hat, dessen

Wirkungen aber noch in die Gegenwart hineinreichen. Wie man daher sagt: *ai dúngigi kōri* (KD), *šongírka kúnnir* (FM) ich besitze Geld, so bedeutet *ai báñi-kōri, báña-kúnnir:* (ich habe gesprochen), das ist mein Wille, von dem ich nicht abgehe, weil gegründete Ursachen dafür vorhanden sind.« Das Plusquamperfectum hinwiederum entsteht aus dem Perfect, inzwischen so, dass es des letzteren Präsential-Suffixe mit denen des Aoristes vertauscht (I, S. 66), wie ja im Latein *fueram* als Vorvergangenheit naturgemäß aus Vermählung zweier Präterital-Formen, Perf. mit Imperf., hervorgeht. Zufolge § 235 werden aber auch für Perf. und Plusquamperf. aus der verkürzten Form von *kun* zwei andere Formen gebildet. Perf. im Fadidscha *ai tóg-a-kē-s* und *-kō-s.* Hiervon unterscheidet sich aber das Plusquamperf. nur durch Einschieben der Silbe *kēn* vor jene Endsilben *kē-s, kō-s* u. s. w., was beinahe wie eine Reduplication des Auxiliare herauskommt. — Auch in der Barea-Sprache (Reinisch S. 53. 59) dient *de, do* haben, besitzen, jedoch meist mit *t,* zur Mitbezeichnung des Perfects.

Wir kommen jetzt auf einen andern Punkt. Wie im Latein der Besitz wovon durch: *Est mihi res* bezeichnet werden kann, anstatt *habeo rem,* also dort mit der res possessa im Vordergrunde, so auch drückt sich der Ungar ähnlich aus, wenn er z. B. *nekem* (ad me, mihi) *ván* (est) *pénzem* (dies jedoch *pénz* mit Possessiv-Suffix, mithin pecunia mea, um nachdrücklicher hervorzuheben, es sei mein eignes, nicht fremdes Geld) sagt. Man hat nun aber doch wohl Grund zu fragen, auf welcher Vorstellung das Zusammentreffen im Gebrauche einer besitzanzeigenden Form beruht, um dadurch den sprachlichen Ausdruck für das Perfect zu gewinnen. Zuvörderst darf an den Gebrauch von *κτάομαι* ich erwerbe mir (daher im Medium) und dem gegenüber *κέκτημαι* ich besitze als Folge des Erworben-habens erinnert werden. Nun lässt sich aber mein, oder eines anderen Tun, zumal sobald abgeschlossen und fertig, wie es beim Perf. der Fall ist, recht wohl unter dem Bilde eines Eigentumes betrachten, welches das handelnde Subject sich

erworben hat und das soweit ihm gehört, als, weil Vergangenes nicht ungeschehen zu machen, auch bleibend an ihm haftet.

Hieraus erklärt sich denn auch im Griechischen und Latein der Dativ einer handelnden Person an Stelle des indischen Instrumentalis oder eines ursachlichen Woher (ab aliquo, *ὑπό τινος* dgl., als Urhebers der Tätigkeit). Z. B. Herod. 2, 110 *οὐ οἱ (Δαρείῳ) πεποιῆσθαι ἔργα οἷαπερ Σεσώστρι τῷ Αἰγυπτίῳ*, wo der Dativ freilich sich ebensogut als Ihm, d.h. auf sein Geheiß, vorstellen ließe. Allein das von einem Herscher veranlasste Werk ist in diesem Betracht auch sein Werk. *Λέλεκταί μοι* Mihi dictum est, wird dadurch, so zu sagen, doppelseitig, dass der Dativ einmal ein Herwärts nach mir, als Empfänger fremder Rede, anzeigt, und andere Male hinwiederum mich, als denjenigen, von welchem die Rede als meine eigene, also mir angehörende ausgeht. *Αἴαντι* (im Locativ, der aber als ad aliquem, d. h. Wohin, hier Dativs Stelle vertritt) *δαμείς* will zwar objectiv das Nämliche besagen als *ὑπ' Αἴαντος*, ab Ajace domitus. So auch mit Dativ (strenger genommen Locativ) *Ἀρηϊκτάμενος*, *Ἀρηΐφατος* trotz *Ἀρηΐ-φιλος* (dem Ares lieb) und *Ἀρηΐ-θοος* (dem Ares es gleich tuend an Schnelligkeit). Allein subjectiv bleibt nur ein »dem Ajax Gebändigter«, als sein, des Bezwingers, Ergebnis oder Werk. So findet man nun auch im Latein einen Dativ (nach den Beispielen bei Ramshorn, Gramm. § 124 nur von Personen!) beim Passiv in Vertretung des üblicheren a. Z. B. selbst bei Cicero: *Ut esse possem orator, magno studio mihi a pueritia est elaboratum,* als mein fortwährendes Streben. So neben einander Manil. 24: *Quidquid in hac causa mihi susceptum est, id omne me reipublicae causa suscepisse confirmo* passive und active Construction. Jedoch ist diese Art Verwendung des Dativs nicht auf das Perfect eingeschränkt. Wenn Ovid klagt: *Barbarus hic ego sum, quia non intelligor ulli,* so heißt letzteres im Grunde: Ich vermag mich (denn *-r* ist eigentlich *se,* und gilt dies sich für alle sechs Personen) niemandem verständlich zu machen. *Necesse est,*

qui ita dicat, ut a multitudine probetur (gleichsam Billigung an sich erfahre), *eundem doctis probari.* C. Brut. 49. Beim Präsens mag man sich in solcherlei Verbindungen ein sich (sibi) Erwerben, hingegen beim Perf. ein bereits Erworbenes, also einen schon festen Besitz vorstellen. Ein solcher Dativ auch im Sanskrit. Z. B. Gaedicke S. 134: *Devâh stavante mânushâya* Die Götter sind gepriesen (von) dem Menschen.

Noch sei aber in Kürze daran erinnert, wie das tatsächliche Subject bei Passiven auch sonst in gar verschiedener Weise zum Ausdrucke gelangt. Also z. B. *amor ab aliquo* (Präp. mit Ablativ, welcher schon an sich ein Woher, und zwar durch Uebertragung auch ein causales, ausdrückt). Aber: Ich werde geliebt von jemandem (wo der Dativ noch, gleichsam als aufgehobene Nähe fortbesteht). *Φιλοῦμαι ὑπό τινος* (wie lat. *desub* mit Ablativ, dessen Function für das Woher aber im Griechischen der Genitiv mit übernommen hat, als ein Drunterweg, etwa nach dem Bilde eines unter dem Felsen hervorquellenden Wassers). Die Quelle (mhd. *sprinc*) zeigt ihrerseits auch einen Ursprung (Hervorspringen woraus), mithin ursachliches Verhältnis an, was schon aus *ur-*, statt got. *us, ἐκ, ἀπό* erhellet. So kann auch nicht befremden, dass, wie *ἔκ τινος γενέσθαι* gesagt wird, auch z. B. *τετίμηται ἐκ παίδων* die Ehre als ausgehend von den Kindern auf vernünftigem Grunde ruht. Bei diesen Structuren allen muss ein örtliches Woher auch für ein ursachliches mit einstehen. — Etwas anders liegt die Sache, wo, wie Pahlavi-Pazend Glossary p. 93. 141, ein Instrumentalis das geforderte Amt übernimmt. Und ebenso im Sanskrit, welches dem Instrumentalis die doppelte Aufgabe, wie wir unserem *mit* nebst Dativ, stellt. Nämlich 1. zeigt er als Sociativus (in Verbindung mit *saha,* zusammen) ein gesellschaftliches Verhältnis an; allein auch 2. für sich das Mittel, dessen sich der Handelnde bedient (im Lat. *ferro et igni,* auch wieder als ein Woher). Das Mittel, oder Werkzeug, steht ja in der Tat gleichsam auch als Begleitung einer Handlung da, und zwar inmitten von dieser und dem

Handelnden. Das hindert aber nicht, dass im Sanskrit auch beim Passiv der Urheber, durch den etwas geschieht, im Instrum. seine passende Bezeichnung findet.

Welch Wunder dann weiter, wenn auch der Lateiner zu prägnanter Umschreibung des Perfects auf ein, mit dem deutschen Brauche sich nahezu deckendes Mittel verfiel? Oder, wie weit entfernte sich denn hiervon sein *habeo* mit Part. Perf. Pass., um »eine Handlung vollendet haben« auszudrücken? Z. B. *saepe expertum* (neutral, als ein oft Erprobtes) *habemus.* Auch Cic. *Quare velim ita statutum habeas, me* etc. Aber auch mit Fut.: *De Caesare satis dictum habebo.* — Es erklärt sich nun unschwer hieraus, dass die romanischen Sprachen bei anderer Verwendung des überkommenen lat. Perfects jene mehr gelegentliche Sprechweise verallgemeinerten und zum Perfect des Activs überhaupt stempelten. Ob germanischer Einfluss dabei mitgewirkt habe, bleibt fraglich, indem derlei Umschreibung des Perfects, wie *habên funtan* oder Pl. *eigun funtan* s. Höfer, Ztschr. III. 145, zufolge Grimms Darlegung Gramm. IV. 149 kaum vor dem 9. Jahrhundert, und selbst da noch nicht allzu häufig, nachweisbar ist. Uebrigens im classischen Latein dürfte sich eine derartige Verbindung von *habeo* mit Part. Perf. Pass. nur so finden, dass letzteres im Neutrum gesetzt und gedacht wurde, indem hiervon wenigstens z. B. *domitas habere libidines* keine Ausnahme macht, weil dies vielmehr »die Begierden im Zaum (gebändigt) halten« besagt. Anders im späteren Latein, wovon Grimm S. 154 Beispiele beibringt, wie *te habui desponsatam; quantas justitias factas habent* u. s. w. Es zeugt nun aber von einem feinen Sinne, wenn die französische Sprache zwar da, wo dem mit *avoir* verbundenen Passiv-Particip das vom Verbum abhängige gerade Object (Accusativ) vorausgeht, eben jenes Particip geschlechtlich und numeral in Congruenz bringt, im Fall der Nachfolge des Objects aber hinter dem Particip letzteres unverändert belässt, sodass man es dieser formalen Indifferenz wegen als ein vorausgeschicktes Neutrum im Sg. (vgl. *ἔστιν οἱ* neben *εἰσὶν οἱ*) sich vorstellen mag, das erst in Erwartung dem-

nächst zu erfolgender Bestimmung seines Inhalts noch den Boden in unbestimmter Weise sich frei hält. Z. B. ***Mr. F. a adressé*** (neutr. Acc. Sg.) ***à Mr. P. plusieurs inscriptions*** (Acc. Pl. Fem.), ***qu'il (quas ille) a copiées.*** Oder ***Mr. auquel*** (buchst. ad illum qualem) *j'ai montré* (ego habeo monstratum, gleichsam als etwas Gezeigtes) *ces copies.* Aber *je l'ai prise* (ego illam habeo prehensam).

Beim desfallsigen Erlöschen der Flexion ist so bei uns im Deutschen das Particip in solcherlei Verbindungen freilich durchweg jetzt nur noch, wie in unterschiedloser Starrheit, zu finden. Nicht wunderbar, da sogar das Adjectiv ebenso wie das Particip, wo Prädicat, und mithin beide im Nominativ, bei dem nicht wie haben transitiv, sondern neutral und passiv vorgestellten sein in stummer Einerleiheit verharren. Z. B. der Mann, die Frau, das Kind, sie sind mir lieb, — gekommen, in schlechtweg überein lautender Form ohne Concordanz, welche ohnedies bloß ideell möglich ist bei Sprachen, in welchen das Adjectiv jeder, an sich ihm nicht gebührenden Abwandlung nach Geschlecht, Numerus und casuellen Verhältnissen ermangelt, die ihnen ja höchstens als Abglanz der Substanzen zukommt. So denn auch zwar: eine Gefangene, aber nur: Ich habe sie — gefangen (für Acc. Fem.). Oder: Sie haben meinen Herrn — genommen, während doch (s. Grimm a. a. O. S. 69) dafür ahd. *sie eigun ginomenan* (habent captum) *druhtîn mînan* gesagt wurde. Blanc a. a. O. S. 498 fg. erklärt sich, unter Berufung auf Grimm IV. 159. 948, über den mehr schwankenden Gebrauch im Italienischen, sobald das Regimen (Acc.) das Verbum begleitet. Es sei vollkommen gleichgültig, ob man sage *ho scritto* (also scriptum als n.) oder *scritta* (scriptam) *una lettera; ho scritto* oder *scritte delle lettere* (epistolas). Briefe, in unbestimmter Zahl, weshalb, wie im Frz. *des lettres* partitiver Genitiv Plur., gebildet aus der Präp. *de* mit plur. Artikel (*des* statt *de les*, vgl. *ces*), mithin buchstäblich: von den Briefen, also: deren einige. Uebrigens muss auch im Italienischen die Uebereinstimmung des Particips mit dem Objecte beobachtet werden in dem Falle, wo dem Participe

das directe Object des Verbums in Gestalt eines Pronomens, mithin als schon genanntes, voraufgeht. Z. B. *I libri che* (quos) *ho comparati* (nur noch als Plur. ohne, bloß aus der Stellung zu ersehende Casus-Bezeichnung), *non li* (illos) *ho veduti*.

Noch mag hierbei an den indischen Brauch erinnert werden, demgemäß sich im Sanskr. häufig, um das Part. Perf. Act. auszudrücken, das Suff. *vant*, schwach *vat*, mit dem Part. Perf. Pass. verbindet. Also z. B. *krta-vant*, getan habend, dem Wortverstande nach: mit dem Getanen *(krta)*, als gleichsam Folge des Tuns, behaftet. *Vant* drückt nämlich ungewöhnlichen Besitz, d. h. ein in reichlicher oder in besonders hervorragender Weise womit Versehensein aus, und ist dasselbe wie griech. *εντ*, z. B. in *μορφήεις*, auch sskr. *rûpavant*, wohlgestaltet, lat. alt *formonsus*, später ohne n, ebenso; nicht: vielgestaltig.

Grimm lehrt S. 148, wie das unumschriebene Prät. Act. (also der Form nach ursprünglich Perfect) im Gotischen für die drei griechischen Tempora, Imperfect, Perfect und Aorist ausreiche. Gegenwärtig hat sich nun aber neben jener Perfect-Form, welche den Dienst des griechischen Imperfects und erzählenden Tempus (Aorists) zugleich versehen muss, eine participiale Umschreibung mit *haben*, aber im Passiv und meistenteils bei Intransitiven mit *sein* geltend gemacht. Und diese dann hat nötigenfalls dem Bedürfnisse abzuhelfen, dass der echte griechische Perfect-Begriff, welcher gerade — sonderbar genug! — der germanischen Perfect-Form abhanden gekommen, seinerseits auch zur Geltung gelange.

Heinse gibt im Ardinghello (Leipz. Ausg. S. 40—44) eine nicht üble Charakteristik des Hellenischen und der Abweichung von ihm im Neugriechischen. So denn z. B. »die Neugr. haben keinen Dativ in ihrer Declination, und ihre Verba sind steif geworden. Das Fut. wird mit dem Hilfsworte wollen gemacht, das reiche Perfect ist geschwunden, und der erste Aorist darin verwandelt«. S. Mehreres bei uns später.

Nötig im Latein wurde eine solche Umschreibung nur für das Perf. Pass. und Dep., während das Perf. Act. dadurch vom Griechischen abwich, dass es neben der Perfect-Bedeutung auch noch diejenige des Aoristes, welcher jenem fehlt, zu übernehmen hatte. Dass im Deutschen bei Intransitiven rücksichtlich der Wahl zwischen dem transitiven *haben* und dem mehr passiven *sein* nicht immer eine streng folgegerechte Wahl vom üblichen Sprachgebrauch getroffen worden, ist bekannt. Z. B. sollte man doch der nicht geringen beim Laufen angewendeten Tätigkeit wegen eher ein Ich habe statt Ich bin gelaufen, erwarten, und das Umgekehrte bei Ich habe geschlafen, was sich freilich auch mit: Ich habe einen langen Schlaf getan entschuldigen lässt. Auch frz. *j'ai été* gegen ital. *io sono stato,* und engl. *I have been* und nicht wie wir: Ich bin gewesen. Etwas anderes ist natürlich aber: Ich bin gewohnt (assuetus), als: Ich habe gewohnt (habitavi, d. h. dauernd seinen Wohnsitz haben, daher im Freq.). Sskr. *vas,* woher unser *gewesen, war* bedeutet aber doch: wohnen, sich dauernd wo aufhalten. Also ist ein Wort mit concreterer Bedeutung zu dem abstracten Sein verflüchtigt, wie ja mit stare im Romanischen desgleichen der Fall. *Io sono stato* eigentlich bin gestanden. Besondere Beachtung aber verdient noch, dass sich des Participiums Perf. später das vormals ihm mangelnde *ga-* mit collectivem, dem lat. *com-* entsprechenden Sinne durchweg bemächtigt hat, und augenscheinlich dadurch eine suscepta actio als nunmehr *consummata,* d. h. zu fertigem Abschluss gebracht, dargestellt werden soll. Sogar gedoppelt: Ich habe *ge-g-essen,* schon mhd. *gezzen,* got. nur *itans,* (sskr. *an-na,* Speise, eigentlich Gegessenes); jedoch auch schon als Comp. *gizze (ge-izze),* esse, mache meine Mahlzeit.

Immer war es also das Gefühl eines Mangels, welches in den mehrerwähnten Sprachen als zu dessen Abhilfe erst später Umschreibung des Perfectums herbeiführte. Nicht anders ist »das periphrastische Perfect (obgleich fast unbekannt im Veda, und in den Brāhmaṇa's nur allmählich in Gebrauch kommend) ein im classischen Sanskrit in großem

Umfang gebildetes und häufig gebrauchtes Tempus.« Whitney, Ind. Gramm. § 1070 fgg. Auch hier liegen die Gründe solcher Späterbildung zu Tage. Also einmal, weil dies Perfect von abgeleiteten (secundären!) Conjugationen, wie Intensivum, Desiderativum und vorzugsweise (also nach schwachformiger Cl. X) Causativum und Denominativum gebildet wird. Dann aber auch bei anderen Verben, welche mit einem Vocal in einer natur- oder positionslangen Silbe beginnen, und demgemäß beim einfachen Perfect auf die Schwierigkeit stießen, den präsentialen Vocal im Perfect durch Reduplication zu steigern. Hier also die Accusative *âsâm, îkshâm, ubjâm* von Wz. *âs, îksh, ubj.* Die Bildung des periphrastischen Perfects kommt aber jedesmal zu Stande mittelst eines solchen nomen actionis im Acc., der am natürlichsten von *cakâra* (feci) abhängig gedacht wird. Steht aber andernfalls dafür *âsa (ἦα)* oder *babhûva* (fui), alsdann kann jener Accusativ gleichsam nur adverbial (im Zustande einer worauf gerichteten Tätigkeit befindlich) gefasst werden. Z. B. *prabhrançayâṁ yo Naghushaṁ cakâra,* der den Naghuscha schnell zu Fall brachte. Allein auch *tam pâtayâm prathamam âsa* Ihn brachte er zuerst zu Fall. Buchstäblich: Ihn (im) Fallenmachen (Acc.) zuerst er war. Oder *taṁ sa Bhîma: — tôshayâm-âsa* Ihn jener Bh. (in) Erfreuung war, d. h. erfreuete. Es ließe sich nun für die fallengemachten Personen eher ein von dem Nomen Act. abhängiger Genitiv erwarten, als, wie hier, ein sich für gewöhnlich gegen Abhängigkeit von einem Substantiv sträubender Accusativ. Man hat sich indes über die, streng genommen, grammatische Ungehörigkeit hinweggesetzt, und sich nur von dem Gesammtsinne des regierenden Verbums (und zwar unsernfalls Causativum!) leiten lassen. Und was will man, wenn wir beim Plautus ganz ähnlichen, unstreitig volksmäßigen Sprechweisen begegnen, wie: *Quid tibi hanc curatio est rem?* (nicht hujus rei) Was kümmert dich das? Oder: *Quid tibi huc ventio est? quid tibi hanc* (statt ad hanc) *aditio est?* — Weil das Supinum auf *-tum* aber im Grunde der Accusativ von Subst. nach Decl. IV ist, welcher ein zweckliches

Wohin, das Ziel einer Bewegung vorstellt, liegt bei ihm der Fall nicht viel anders, dafern in seiner Verbindung mit *ire* ein zweiter Accusativ sich ihm beigesellt. Also z. B. *ire ultum* (sich an die Rache, *ultionem,* machen) *injurias, scelera.* Liv. 2, 6. — Oder auch bei dem gleich gebauten Inf. auf *-tum* im Sskr. So Nal. I, 18: *Açaknuvan Nala*: (nicht vermögend Nalas) *kâman* (amorem) *tadâ* (tum) *dhârayitum* (zurückzuhalten, cohibitum als Sup. und eigentlich Acc. eines Nom. abstr., cohibitionem, wiewohl noch mit der lebendigen verbalen Rection eines Inf.) *hrdâ* (Instr.: mit dem Herzen). Desgl. V. 26 *mânushîñ girañ krtvâ* (humana voce facta), der Strenge nach mit, vom sogenannten Gerundium abhängigem Accusativ. Diese Art Gerundia auf *-tv-â* nämlich sind in Wirklichkeit, wie Bopp, Gr. crit. § 630 lehrt, Instrum. von Femm. auf *-tu.* Da nun aber hier die Präp. *â,* zu, wie in *â-yam,* herbeikommen, das Charakteristicum jenes Casus ist, wird durch ihn ein Hinzugekommenes, Mitbeteiligtes (Mittel), in unserem Falle schon Vorhergegangenes zur Anschauung gebracht. Allein auch selbst *kartar* (Täter, Ausführer) kommt mit dem Acc. des Obj. vor, z. B. *kat'ân* (Matten, etwa aus *kart,* Faden drehen), als ob ich im Lat. factor storeas sagte.

Ueber eine periphrastische Bildung des Perf. im Zend s. Spiegel, Beitr. 2, 36. Z. B. in Conj. 3. Sg. *yêzi* ..... *naçus nárem âçtârayantîm âoñhâț* (fuerit) Wenn der Leichnam den Menschen verunreinigen würde.

Es war bis jetzt nur erst von solcher Art Perfect-Bezeichnung die Rede, wo der concrete Verbal-Begriff und das Auxiliare noch getrennt neben einander verharren. Andere Male aber hat eine Verwachsung und damit Ineinsbildung beider stattgefunden. Dergleichen Compositionen weist das Latein zwei auf. Nämlich Perfecta auf *-si,* und solche auf *-vi, -ui,* deren jenes ein **ēsi* = S. *âsa* (analog mit *ēdi,* S. *âda*), letzteres *fui,* alt *fuvi,* S. noch reduplicirt *babhûva* in sich schließt, ohne durch die mehr passive Natur des Seins in der Activ-Bedeutung beeinträchtigt zu werden. Die an zweiter Stelle genannte Art übrigens verrät schon dadurch jüngeren Ursprung, dass in der sogenannten

III. Conjugation sich nur eine vergleichsweise dürftige Zahl von Beispielen, wie *col-ui, gen-ui, rap-ui* vorfindet. Erklärlich genug. Denn dieser gebührt, als ursprünglicher und nach Grimms Vorgang starker Conjugation, der Vorrang vor den drei übrigen, weil durchaus oder (wie z. B. *dare, dedi; stare, steti; juvare, jûvi; video, vîdi*) mischweise secundären, abgeleiteten, d. h. sogenannten »schwachen«. Das aus *fuvi* nach Ausstoß von *u* durch Assimilation von *f-v* zu *vv* hinter längerem Vocal nur noch mit éinem *v* sprechbare *-vi* eignete sich gut in *amâ-vi, delê-vi, suē-vi, sē-vi, audī-vi*, dgl. zur Verhütung des Hiatus. Selbst *quaesî-vi* gegen *hausi; pĕtīvi, ii; sîvi.* Es liegt aber auch für die Formen auf *-si* von Verben in der III., mithin starken Conjugation, der Grund ihrer Einführung meist offen zu Tage. Weil dergleichen fast nur von Verben mit Länge des Wurzelvocals vorkommen, ist somit klar: die vom einfachen und nicht reduplicirten Perfect zu seinem charakteristischen Abzeichen gleichwie als innere Reduplication geforderte Länge verlöre damit den Boden, wie doch z. B. *lēgit, lēgimus, vēnit* in wirksamster Unterscheidung den entsprechenden Personen mit Kürze *lĕgit* u. s. w. im Präs. sich gegenüberstellen. Vgl. Lat. und Griech. von mir in Kuhns Ztschr. N. F. VI, 2 S. 238. Gegenwärtig sprechen wir freilich, wiewohl irrig, *lēgit* und *lĕgit* (gleichsam *lĕggit*) überein, und ferner z. B. *ces-si, rep-si, dixi, vixi* (*x* statt *ps,* durch Dissim.), *scrip-si, sumpsi, sumptus* den Vocal in der Position — kurz. Wenn anders richtig, was außerordentlich zu bezweifeln, könnte das kaum etwas anderes sein, als eine Neuerung späterer Zeit. Käme doch hier dem Vocale ursprüngliche Länge von Rechtswegen zu, so gut wie dem in *rāsi, rōsi, clausi, -clūsi, lūsi, laesi* u. dgl. mehr. In Conj. I findet sich kein Perf. auf *-si,* und ebensowenig ein Sup. mit Sigma. Wenn aber dergleichen in II und IV vorkommen, so erklärt sich das vermutlich daraus, es handele sich hierbei um Verba mixta. Das wäre: solche, die ihrem schwachformigen, mit ableitendem Vocal versehenen Präsens zum Trotz doch im Perf. eine starke unabgeleitete Wurzelform zur Voraussetzung hätten. Z. B. *man-si*

kann so wenig von *maneo* als *sen-si* von *sen-tio* ausgehen. In ersterem darf man dreist ein Gegenbild zu *μένω*, wie im zweiten von unserem *sinnen, sann,* suchen. So denn von Verben mit Positionssperre, z. B. *mul-si* neben *mulceo* und *mulgeo* (vgl. *ἀμέλγω*) oder *ful-si* vom veralteten *fulgo, φλέγω* statt *fulgeo; flagro,* allein auch von *fulcio.* Natürlich mit Vereinfachung von *x* zu *s*. *Finxi,* wie von *fĭgo : fixi,* aber *vīci,* obschon im Präs. *vinco,* gegen *vinxi* mit Präs. nach IV. Dann auch *rīsi, suāsi* trotz *rīdeo, suadeo.* Für die wenigen andern Perff. auf *-si* vor Verben mit Kürze der Wurzelsilbe, z. B. *traxi, ges-si* (aber *mīsi* neben *mitto, mis-sus*), mögen andere gelegentliche Gründe für die Wahl entscheidend gewesen sein.

Auch den schwachen, mit Dental gebildeten Perfecta im Germanischen (aus S. *dhâ,* Zd. *dâ,* setzen, machen, tun, e. *to do;* kaum, wie auch versucht, aus dem Part. Pass. auf S. *ta,* lat. *tu-s*) gebührt ohne Widerrede ihr Platz erst an zweiter Stelle. Dass sie bei weitem die Majorität für sich haben, gibt ihnen kein Recht, sich mit einem höher hinaufreichenden Ahnenbrief zu brüsten vor den starken, noch zum Teil reduplicirten, sonst ablautenden Perfecten. Wenn man im Griechischen dem sigmatischen (gleichwie das lat. Perf. auf *-si*) mit einer Form des Substantiv-Verbums verquickten Aoriste, als sogenanntem I. vor dem, hierdurch gleichsam im Range zurückgestellten II. (d. h. vielmehr ursprünglichen und starken) den Vortritt einräumt: so ist auch dies zuverlässig historisch unbegründet.

Jetzt wollen wir nun noch eine dritte Perfectbildung ins Auge fassen, welche unbestreitbar im indogermanischen Sprachgebiete muss als allen anderen an Alter vorangegangen betrachtet werden. Das ist die einfache, und, falls man nicht die Reduplication als Composition mit sich selbst für eine wirkliche, so zu sagen diphthongische Zusammensetzung erklären will, einer solchen baar. Jene Perfectform, wie sie von Hause aus dem starken, also Wurzel- (nicht erst nachmals erweiterten Stamm-) Verbum zusteht. Für das Latein indes müssen wir sogleich wieder, noch vom Conjunctiv

und vom Plusq. Absehen genommen, einen Ausnahmefall auch für das sonst starkformige Perf. uns ausbedingen. Ich spreche von den beiden Personen II. auf *is-ti* und *is-tis*, sowie der III. Pl. auf *êrunt*. Wer könnte daran zweifeln, es sei darin noch ein Drüberhinaus über die geforderten Personalendungen enthalten? Nämlich an sich Perfectformen (S. *âsa*) von *es* als Verbum subst. Nicht genug aber, dass dies die Ausgänge sind bei einfachen Perfecten, nimmt auch *fui* in *â-vi, ê-vi (suêvi, quiêvi, sêvi), î-vi; posui* aus älterem, weil Comp., *po-sîvi* u. s. w. jene volleren Anhängsel mit in derlei Verbindungen hinein. Sogar eine, man sollte vermeinen, an sich, weil etwas starke Ueberfruchtung, nicht allzu liebsame Häufung dreifacher Art wurde in *mes-s-u-is-ti* von *meto*, und eine zwiefache bei *flecto, plecto, pecto* mit Perf. auf *-xi (c-si)*, allein auch *xui* (also *c-s-ui*) u. s. w. nicht gescheut, obschon darin kaum doch *s* schlechtweg an Stelle von *t* getreten, noch auch Denominativen aus *mes-si-s, flexi-o* entsprungen sein möchte. Stoßen ja unleugbar auch selbst bei sigmatischen Perfecten, wie *mī-si*, in Pers. 2. Sg. und Pl., z. B. *mi-s-is-ti, mi-s-is-tis*, durch Wiederholung zwei sigmatische Perfectformen unmittelbar zusammen. Sind anders gr. *ἦα* — freilich in Widerspruch mit *ἦσ-αν*, *erant*, dafern dazu gehörig, und mit dem hom. Präs. *ἔᾱσι* Curt. Verbum I[2] S. 151 — dem Sskr. Perf. *âsa* (also im Gr. mit Einbuße des intervocalen *σ*), und ebenso lat. akephales *-sī* gleichzustellen: so dürfen wir dreist in *is-ti* als Gegenbild *ἦσθα* und S. *âsitha* suchen. Und wäre demgemäß lediglich in dem *-ti*[1] das Du vertreten, während in *-tis* von *is-tis* ein zwie-

[1] Eigentümlich erweist sich die 2. Sg. Ind. Perf. *t*, im Got. *saisost* von *saian*, säen, in Betreff des *s* vor *t*. Dieser Zischer rührt jedoch vermutlich daher, dass eine im Lat. erhaltene präsentiale Reduplication (*se-ro, r* statt *s*) anomaler Weise mit in jene Perfectform hinein genommen wurde. Für diesen Fall müsste man einen Vergleich mit lat. *is-ti* abweisen. Doch jetziges *st* in: *du bis-t, schreibst, schriebst* deutet man, alsdann dreimaliger Wiederholung der Anrede zum Trotz, wohl nicht uneben aus Zusammenfluss der Personalendung *s* mit nochmals, gleichsam um größerer Bekräftigung willen, hinzugefügtem, jedoch verstümmeltem *du*. Sonst bliebe kaum ein anderer Ausweg, als jenes *t*

faches Du (1. *t* aus *tu* und 2. *-s* als Zeichen der 2. Pers. im Sg., mithin Du + Du = Ihr) steckt. Dies lat., nach Analogie von *-mus* (d. i. *μι*, ich, mit *-s*, du) durch Addition gebildete *ti-s* ist vollständiger als die wieder um das *-s* gekürzten S. *ta*, gr. *τε*. Dagegen ist im S. dualen *âsathus* Ihr beide seid gewesen, der das eine Du vertretende Zischer hinter *thu* (die Aspiration, wie im Zd. *thva*, tuus u. s. w.) als anderem haften geblieben. Sonst muss *âsa* im S. nicht nur die 1. und 3. Sg. *(ἦα; ἦε*, dor. *ἦς)*, sondern selbst, mit arger Verstümmelung die 2. Pl. vertreten. In *-ērunt* (selten *ĕ*, wie *stĕtĕrunt*) hat man die Länge gewiss noch für chronische Reduplication, wo nicht, in Gemäßheit mit dem Muster z. B. von *ēgi*, *ēdi* für deren Ersatz zu halten in einer vorauszusetzenden Form **êsi* (im Sinne von *fui*). Sollte aber *-ēre* aus S. *âs-us* (fuerunt) entsprungen, und der erste Zischer in *r* gewandelt, der zweite geschwunden sein? Man lasse übrigens auch nicht die Kürze des *e* im Conj. z. B. *leg-ĕrint* gegen *leg-ērunt* außer Acht. Dieser Mangel von Vocalsteigerung beruht vermutlich auf ähnlichem Grunde, als das Fehlen des Augmentes in den indirecten Modi des indischen und griechischen Aoristes, weil in diesen nicht in gleich vollem Maße der Sinn eines Präteritums zur Geltung kommt als im Indicativ des besagten Tempus. Freilich entbehrt auch der Ind. des lat. Plqpf. *lēg-ĕram* der Länge, weil nämlich auch dem damit zusammengesetzten *ĕram* (vgl. etwa *ἔα*) das, ja auch sonst öfter im S. und Griech. fortgebliebene Augment abgeht. Aus dem altitalischen *fefacust* erhellt aber klärlich, dass *r* in dem späteren *fēcerit* aus *s* geworden, während letzteres unter dem Schutze des nachbarlichen *t*, als auch harten Buchstaben, sich behauptete. Außer der, in der ersten Form, gleichwie auch noch in *fefellerit* bei *f*, bewahrten Reduplication hat man darin überdem den Mangel des Umlautes zu beachten, wie ihn z. B. *ceciderit* verlangte.

---

hinter *s* für müßigen Zusatz zu erklären, wie aller Wahrscheinlichkeit nach in *eins-t*, mhd. *eines* (etwa Tages), aber auch schon *eines-t*, sowie in mhd. *sunst* neben *sus* (*n* ausgefallen?), so, aber auch *sus* und *umbe sust*, unser *umsonst*.

Ist aber in *legissem* der Conj. *essem* (*es-sem*, oder geht der Conj. Imperf. vom Inf. aus, also *ess-em*, *leger-em* etwa mit einer die Möglichkeit als Tendenz bezeichnenden Form von *εἰμι?*) enthalten, dann wird man doch wohl am natürlichsten in *legĕrim* ein *siem*, *sim*, nur noch mit dem anlautenden Vocal, wie in *εἴην* (statt *εΣ-ιην*), suchen. Das *r* in Zd. 3. Pl. Perf. *aoṅhare* neben *âoṅha* (S. *âsa*) müsste hiernach bei *-ĕre* neben *-ērunt* wohl ganz außer Frage bleiben. In dem vorderen *i* von *is-ti*, *is-tis* (möglicher Weise lang gewesen, falls nicht noch) lässt sich füglich nicht ein dem hinteren *i* durch Assimilation näher gebrachter Vocal (also vermutlich *ê*, während *ĕ* in dem conjunctivischen *leg-issem*) miskennen. Solche vocalische Assimilation zeigt ja auch *ἴσϑι* (*es*) und *ἱστίη* ion. statt *ἑστία*, wie schon *Vesta* lehrt, nebst *ἄστυ* aus S. *vas*, wohnen. Seltsamer Weise übrigens hätten sich die 3. Pers. auf *it* und die beiden ersten auf *-ī*, *ĭmus*, so scheint es, von Comp. mit Wz. *es* freigehalten; und befremdlich bleibt ihrerseits wieder die Länge von *-ī* in *leg-ī* und *legis-tī* im Vergleich zu S. und Gr. Dass z. B. *dedī*, vermöge der von Sayce (Techmers Internat. Zeitschr. I, S. 223) gebilligten Annahme Ficks, das ind. med. *dadē*, welches, nach indischem Brauch im Perf., sowohl *δέδοται* als *δέδομαι* (s. Whitney, Gramm. § 800), ja selbst *δίδομαι* vertritt, im Grunde ein, ich weiß nicht ob im Dat. oder Loc. stehender Infinitiv sei, mag anderen wahrscheinlicher vorkommen als mir. Das *ē* dieser Formen als Verstümmelungen von *mē* und *tē* anzuerkennen, solchem Zugeständnis wird man, alles Sträubens ungeachtet, dennoch schwer entgehen können, zumal ja diese beiden Personen das gleiche Schicksal einer Kürzung auch anderwärts erlitten. So im Perf. Act., das in 3. wie in 1. Pers. Sg., gleichwie im Gr., z. B. *babhūva*, seines Personalsuff. in Wahrheit ermangelt. Aber selbst bei Perff. mit *âu* am Schluss, wie *tasthâu* (steti und stetit), *dadâu* (dedi, it) verhält sich das schwerlich anders; und ist mir der Gedanke gekommen, ob der Diphthong aus dem *ā* der Wurzel mit der Part. *u* herrühre, welche nicht nur häufig z. B. neben Pronomina steht und zufolge

Graßmann, Wb. S. 241 Nr. 8 »bei Zeitformen der Vergangenheit vorkommt, wo es durch schon, soeben, sogleich übersetzt werden kann«. Abgesehen nun aber davon, dass langes *i* der 1. Pers. Perf., z. B. *dedī*, dies als Inf. gedacht, die Erklärung von End-*ī* in *dedistī* u. s. w. nicht mit einschlösse, wie ließe sich eine Medialform für die 1. Pers. des Act. im Latein begrifflich rechtfertigen? Vollends gerade bei dem als Beispiel vorgeschobenen *dedī*, indem ja das Med. von *dâ* »empfangen, eigentlich sich geben lassen« (s. Graßmann) mithin ein Nehmen, also das Gegenteil von Geben bezeichnet. Meines Erachtens handelt es sich in Betreff des *ī* in *dedī, dedistī* lediglich um eine schärfere Hervorhebung des Gegensatzes von Ich und Du, und schiene nicht unmöglich, die Wahl des *i*-Lautes hänge mit dem in *ὅδ-ί* u. s. w. zusammen.

Gegenwärtige Perfect-Form, d. h. solche einfacher Art, wie wir sie z. B. im Sanskrit, Griechischen, Latein und Germanischen vor uns haben, trägt, was nunmehr zu erweisen, einen entschieden symbolischen Charakter zur Schau. Das muss zugestanden werden, fasse man nun dabei die ursprüngliche Bildungsweise derselben mittelst vielfach auch sonst tief bedeutsamer Reduplication (s. mein Buch über Doppelung) ins Auge, oder, sei es des, letztere begleitenden oder auch, namentlich bei allmählichem Erlöschen ersterer sich an deren Stelle setzenden Ablauts. Fröhde, der lat. Ablaut in Bezzenberger, Beitr. VII. 2. Ueber das lateinische Perf. s. auch in KZ. N. F. VI. 2. S. 233 fgg. Daselbst ist u. a. in Kürze auf die lediglich durch Lautabänderung hervorgebrachte Bedeutsamkeit hingewiesen, wodurch gedachtes Tempus in sinnvoll geeignetster Weise zu seinem Ausdrucke gelangt.

Zuerst denn durch Wiederholung, geschehe es nun, wie im Sanskrit und teilweise im Latein, dass bei consonantisch beginnenden Verben außer dem consonantischen sich noch ein vocalisches Element derselben verdoppelt, oder dass sich in der Reduplicationssylbe ein der Wurzel fremder Vocal einnistete. Jenes ist fast durchweg im

kr. das übliche, und auch im Lat. nicht selten. Dort
ben wir nur zwei Ausnahmen. Nämlich *babhûva* (jedoch
ch mit u ein *bubhûve* im Med. Bopp, Gr. crit. S. 510) und
den Vedas *sasûva,* von denen schon Lassen, Ind. Bibl. III.
93 bemerkte, hierin sei das griechische Princip befolgt.
beiden Fällen riet der Wohllaut Verlassen der gewohnten
ıhn an und Eintausch von a gegen u. In *bubhûve* findet
ıch eine zu große Ueberfülle von Labialen statt, und auch
sasûva wären im Fall der Beibehaltung von u deren 3,
ıßerdem Vertauschung des zweiten s mit sh hinter u geboten
;wesen. Die Griechensprache ihrerseits gab dann dem farb-
sen *ε* für *a* (so *πεφυώς* = S. *babhūvás; γέγραφα* u. s. w.)
e weiteste Ausdehnung, wogegen das Lat. eingeschränkteren
ebrauch von ĕ machte. So *fefelli, cecidi, pepuli,* archaist.
emordi statt *momordi* = S. *mamarda* u. s. w. Ich weiß
.cht, ob ausschließlich, oder doch zumeist, in Verben, denen
ein ursprünglicher i- oder u-, sondern a-Laut zu Grunde liegt.

Reduplication des einfachen Perfects übrigens war
ewiss von vornherein für den gesamten indogermanischen
prachstamm gefordertes Gemeingut. Allein es geriet die-
elbe nachmals, wohl mit aus Wohllautsgründen, die sich
uf Kosten des begrifflichen Wertes geltend machten, mehr
nd mehr in Verfall. Jedoch riefen freudigen Geistes die
ach der Schlacht von Marathon entsendeten Boten: *νενική-
αμεν,* worin vorn zwei *ν* und zwei *κ*. *Κεκακωμένος ἅλμῃ* Od.,
.ber *κάκτανε* statt *κατάκτανε,* um zweimaligem *τα* und zu häufi-
'em *α* zu entgehen. Während wir ihr also im Latein auch nur
ıoch bei einzelnen Verben begegnen, und das Gothische sie
ıußer Grimms 6 ersten starken Conjugationen nicht mehr
›esitzt, ist sie anderen germanischen Mundarten sogar vollends
ıbhanden gekommen. — Das *ái* in der goth. Reduplication
ıber, wie *sáisalt* (jetzt schwach: *ich salzte*), nehme ich in
Verdacht, nicht Diphthong zu sein, sondern, wo nicht geradezu
von gleichem Lautwerte wie *ε,* dann ihm doch nahe kommend.
Stáistaut Ich stieß, vgl. ohne Zischer S. *tutōda,* lat. *tutudi.*

Das Perfect besagt, dass etwas abgetan (vorbei) ist,
wie z. B. *Fuit Ilium* Es ist gewesen, also jetzt — nicht

mehr. Vgl. Wilkins, Sanskr. Gr. p. 124 über den Gebrauch der Präterita. So nun, außer den, für gewöhnlich bloß augmentirten (also doch auch vorn durch Zusatz beschwerten) beiden Präteriten, Imperf. und Aorist, in reduplicirtem Perf. z. B. *Balir balavān babhūva*, i. e. Bali was (formerly!) a powerful man. Oder vom Perf. wird der, aus einem Vorausgegangenen entspringende dauernde (nun gegenwärtige) Zustand angezeigt, wie z. B. *οἶδα* (eigentlich *vidi*) Ich weiß, *memini* (in mentem revocavi), oder *τεθνηώς* tot, eigentlich verstorben, verschieden von dem noch im Vollzug begriffenen, und deshalb inchoativen *θνήσκειν*. Man wird demgemäß in der Reduplication des Perf. nebst Plusq. (als »vorvergangen«) und Fut. ex. (als eine in die Zukunft verlegte Vergangenheit von einem Geschehen a vor einem zweiten, noch nicht erfolgten b), ja auch des reduplicirten Aorist — ein für diese Verhältnisse angemessenes sprachliches Symbol anerkennen müssen. Liegt doch in solcherlei Wiederholung stets eine begriffliche Steigerung. Unserenfalls der Ausdruck eines consummatum (gleichsam als volle Summe abgeschlossenen) tempus mit einer nunmehr zu Ende gebrachten Tätigkeit. Wenn aber Klangwörter zuweilen das Griechische in Perfectform gleichwohl präsential verwendet, so ist dabei im Grunde von dem Tempus abzusehen, und vielmehr nur auf die darin liegende Doppelung Rücksicht genommen, welche dann als Tonmalerei (vgl. *μιμιχμός* das Wiehern; *τιτυβίζω*, *πιπίζω* dgl.) dient. So hat z. B. ein *κέκραχθι* Curtius, Verbum I². S. 150 sich eingestellt, wie in anderem Sinn *memento* als einziger Imper. Perf. im Lat., wie sinnlos ein, auf Vergangenheit bezüglicher Befehl an sich sei. Mit dem Aorist liegt ja natürlich die Sache auch anders.

Dasselbe, oder doch ein ähnliches, Sprachzeichen kann aber auch zum Symbole eines verschiedenen Begriffes dienen, nur dass wenigstens ein gewisser Einigungspunkt nicht fehle. So begegnen wir ja, wenn auch keineswegs durchgeführt wie im Perfect, im Sskr., Griech. und Latein bei einigen Verben im Präsens und Imperfect gleichfalls der Reduplication. Scheinbar in Widerspruch mit dem Per-

fect. Allein doch nur scheinbar, indem jenen beiden Tempora auch durch dieses, wie durch die anderen (namentlich vocalische oder Nasalen entnommene) Verstärkungsmittel sollte ihr durativer Charakter aufgeprägt und, bei der Reduplication hätte man nicht Unrecht zu sagen, gleichwie an die Stirn geschrieben werden. Es bildete sich hierbei aber, schon im Sanskrit, allein daselbst erst mehr andeutungsweise und wie im Keime, desto entwickelter aber im Griechischen und Latein mit Bezug auf das Perfect ein wichtiger Unterschied heraus. Hiernach erhielt das Präsens in der Reduplicationssilbe, ohne dass in der Wurzel derselbe vorhanden, den i-Laut, welcher sich, vermöge seiner Helligkeit, allerdings für die, dem Sprecher zunächst liegende Gegenwart unleugbar am besten schickt. Deshalb so gern auch bei Inchoativen, welche gerade ja den Begriff des noch gegenwärtigen, also dem Vollendeten (im Perf.) entgegengesetzten Werdens einschließen, wie *μιμνήσκω*, *γιγνώσκω*, *τιτρώσκω*, *τιτύσκομαι*, *πιφαύσκω*. Die Sskr. aspirirte Palatalsurda *ch* pflegt im Griech. meistens der Verbindung *σχ* oder *σκ* zu begegnen (Et. F. I[1]. 88. KZ. III. 328). Nun pflegen die von den indischen Grammatikern als Wurzeln angenommenen Formen mit diesen Ausgängen (Westergaard p. 105—7) zum größten Teil auf kürzere ohne diesen Zusatz, der sich überdies meist auf die Special-Tempora beschränkt, rückführbar zu sein. Da möchte ich sie dann, indem vielen von ihnen nachweislich der Sinn des Strebens wonach beiwohnt, in Verdacht nehmen, Vorbild für die griech. und lat. Inchoativa zu sein. Geradeweges auf den Tagesbeginn bezieht sich *uččhati* hell werden, vgl. *ushas* Morgenröte, von *vas* leuchten PW. V. 825. Wie *βάσκ' ἴϑι* das sich in Bewegung setzen ausdrückt, so desgleichen *gaččhati* von *gam* (wie *yaččhati* von *yam*). So denn auch ish, *iččhati* suchen, als: sich nach etwas in Bewegung setzen, mit *manasā* (im Geiste) haben wollen, wünschen. Letzteres mhd. *wünsche* zu *wünne*, wie S. *vāñch* aus 1. *van*. *Prach* (vgl. *praç-na* u. s. w.) fragen, wie *precari* (adire aliquem precibus), aber auch *po-sco* (vermutlich mit Verlust von *rc*). *Yučch*, weichen, von 3. *yu*. *Hrīch*

von *hrī; hūrch* zu *hvar. Mūrch* vgl. *mūrkha* und *mūr-ta.* Nicht auch Deminutive wie *νεαν-ίσκος, μελλέφηβος*, noch nicht die volle Größe besitzend? — Vgl. für das Sskr. Whitney, Gramm. § 660. 670—4. (Ausnahmsweise auch im redupl. Aor. § 858). Im Perf. § 782 hat wurzelhaftes *a, ā* und *r*-Vocal nur *a,* und nie *i,* als Vocal der Reduplications-Silbe neben sich. Demgemäß lautet von *pṛ* (implere, füllen) der Präsens-Stamm *pi-pṛ* (wie *πίμπλημι, ἔπιπλον*) gegen *pa-pṛ* (vgl. *πέπλησμαι*) im Perf. Oder von *mâ* (metiri), Präs. *mimâ,* Perf. *mamâ,* so dass keine Verwechselung möglich ist. Weiter im Präs. *ji-gā-ti, πέλωρα βιβᾶ. Jighrati* Er riecht. *Ti-shṭ'hâ-mi* von *sthâ* (stare) gegen *ta-sthau* = lat. *ste-ti* (hier der Zischer an zweiter Stelle fortgelassen), *ἕ-στηκα*, aber auch Formen ohne *κ,* wie *ἕσταμεν* = *stetimus.* Sollte auch got. *stōth* (stand) neben anscheinend vom Part. Präs. ausgehenden *standan* wie lat. *stĕti* zu verstehen sein? Mithin auch hier *ε* gegenüber dem *ι* in *ἵστημι,* dessen Asper an Stelle von *σ,* wie in lat. *si-sto,* getreten, nicht anders als *h* im Zend. In letzterem z. B. *histaiti, ἵστησι, sistit. Histeñti, ἱστᾶσι, sistunt. Avahistóis* Pot. 2. Sg. vergleicht sich dem lat. Fut. *sistês* als eig. Modus der Möglichkeit. Durch Synkope öfters *khst* aus *hi-st,* z. B. *frakhstata,* trat hervor, *ἵστατο.* Sonderbar genug indes fände sich zufolge Justi selbst im Perf. *i,* wie *fra-hista* Er erhebt sich; *avahista* Ich bin gestanden. *Ἵ-πταμαι* mit Asper statt *π,* wie in *ἕψω,* vgl. *πέψις.* Auch *ἴ-σχω* ist reduplicirtes *ἔχω,* und erklärt sich sein *σ,* wenn man nicht auf inchoatives *σκ,* wie in *πά-σχω* mit Metath. der Aspir., zurückgreifen will, aus dem *s* in S. *sah.* Auch Sskr. Desid. wie *îksh* und *îps* enthalten ein reduplicatives *i,* welches mit *a* als Wurzelvocal verwachsen ist. Nämlich **iy-aksh* (vgl. *akshi,* Auge), **iy-āp* + *s,* indem *ya, yā* zu *i, ī* wurde, welche mit dem redupl. *i* zu *ī* verschmolzen. Vgl. *ūcus* 3. Pl. Perf. neben *u-vāca.* So auch *īsh,* eilen, verstärkt aus *i.* Nur bei Wurzeln mit *u* gewann dieses beim Desid. auch in der Reduplicationssilbe Boden, während sonst nur *i* herscht. Ohne Zweifel, weil der Wunsch, solange unerfüllt, auf die Zukunft gerichtet, noch der Gegenwart angehört. — Im Griech.

hat aber das *ι* weiter um sich gegriffen. So trotz S. *dadāmi, dadhāmi* an deren Statt *δίδωμι, τίθημι,* wie desgl. in *γίγνομαι, gigno; μίμνω, γιγνώσκω,* im Lat. ohne Redupl. *gnosco.* *Ἵζω* und *sīdo* neben *ἕζομαι, sedeo* haben das Gefühl für die in ihnen enthaltene Reduplication in solchem Maße erlöschen lassen, dass ihnen auch ungewöhnliche Formen, wie *κάθισις,* sogar *sīdi* und *ἱζήσω,* entsprangen. Sskr. *sīdāmi* statt *si(sad), si-sd,* überschreitet nicht die üblichen Grenzen. Das Perf. lautet *sasāda,* saß, *sēdima,* lat. *sēdimus.* Und auch in einigen anderen Verben, wie *πίλναμαι, σκίδναμαι,* deren Wurzelvocal eher *ε* als *ι* sein möchte, verrät sich in deren *ι* die Andeutung präsentialer Doppelung. Selbst *ὀριγνάομαι* = *ὀρέγομαι.* Wenn aber lat. *se-ro* (vgl. *satus* und unser Saat) ungewöhnlicher Weise in der Reduplicat. *e* und nicht *i* zeigt, so liegt der Grund hierfür darin: *i* statt *e* wird von *r* auch beim Umlaut (z. B. *desero, affero, congero,* dessen *r* aus *s* wie in *se-ro*) gemieden.

Beim Perfect ist das Geschehene bereits in die abgeschlossene Vergangenheit und damit in eine dunklere Region zurückgeschoben. Welch Wunder dann, wenn deshalb für die Reduplicationssilbe des Perf. meistens ein minder heller Vocal beliebt wurde. So *δέδωκα, dedi* u. s. w. Im S. steht freilich z. B. *dadāu* neben *dadāmi,* beide mit *a.* *Δεδίδαχα* trägt eine zwiefache Doppelung, nicht nur des Perf., sondern auch des Präs. zur Schau. Auch sieht lat. *didici* so aus, als wäre darin *i* Grundlaut, wogegen schon *doceo* wie *moneo* uns belehren muss, *disco* statt *di(dc)-sco* sei nur aus *διδά-σκω* entstellt. Auch *bĭ-bi* neben schon redupl. *bi-bo* = S. *pi-bā-mi* von *pā* (Freq. *potare,* obschon *πίνω*), Perf. *pa-pau.*

Hier mag auch eine kurze Besprechung des keltischen Perfects ihre Stelle finden. Eine ausführliche Erörterung hat dasselbe durch Windisch erfahren in seiner Abhandlung »Das reduplicirte Perfectum im Irischen« in KZ. XXIII, S. 201—266. Er unterscheidet nun drei Arten von Perfectformen: I. die mit erhaltener Reduplicationssilbe, wie *cechan,* lat. mit Umlaut *cecini* von *cano.* II. solche mit abgefallener

Reduplication *ro gád* (rogavi), womit sich wohl S. *jagāda* von *gad,* etwas (Acc.) zu jemandem sprechen (wie rogare aliquem aliquid) vergleicht. *Condarc* (vidi) = S. *dadarça, δέδορκα.* III. mit langem *é* in der Wurzelsilbe, wie *ad-gén* (cognovi), *ἔγνωκα;* got. *kan, kunnun.* Im S. Part. mit Synkope *ja-jñivás,* aber ohne Redupl. *jānivás,* schwach *jānús* Graßmann S. 501. Diese letzte Art wird dann S. 245 als in, wenn auch nur mehr äußerlicher, Uebereinstimmung mit Perfectformen nachgewiesen, welche im S., Lat. und Got. bei Verben mit *a* in der Wurzel die Reduplication durch langes *e* vertreten lassen. *Ro génar* (natus sum, vgl. *γέγονα,* S. *jajāna* u. s. w. Graßm. S. 467; lat. Act. *genui*), s. sp. *Do-ménar* (putavi), *memini;* got. *man, munda,* dafür halten. Vgl. S. *mēnirē* 3. Pl. Perf. Med. Im Lat. Beispiele, wie *frēgi, jēci* u. s. w., wo doch im Präsens *a* waltet, während in *ēgi, lēgi, vēni* dgl. das *ē* nur geradewegs einer Verlängerung des *ĕ* im Präs. gleichsieht, nach Weise von *vîdi, vîci, fôdi, fûdi* u. s. w. Es wäre indes wohl möglich, das *ē* im Perf. der abendländischen Sprachen sei nicht gleicher Art, als das diphthongartige im S., welches in jenen gewöhnlich anders vertreten wird, als durch *ē.* Da *scâbi* rücksichtlich seines beibehaltenen *a*-Lautes einzig im Lat. da steht, ließe sich schon denken, das *ê* in *fêci* sei, oskischem *a* in *fefacust* zum Trotz, doch durch assimilirenden Einfluss des Umlautes *ĭ,* wie in *pepĭgi* (von *pango*), aber *impēgi* neben Präs. *impingo,* ja selbst vielleicht des fast ausnahmslosen *i* hinter dem Wurzelausgange im lat. Perf. entstanden. Hingegen das *η,* z. B. in *λέληθα,* wird gewiss nur, wie so oft sonst, z. B. in *λήσω,* an Stelle von *λᾱσῶ* dorischem und indischem langem *a* entsprechen. So steht denn auch vielleicht nicht einmal *πέπηγα* (Aor. *ἐπάγην*) mit *compēgi* in vollem Einklange rücksichtlich dessen Länge. Got. *ē* findet sich nicht selten an Stelle eines ursprünglichen *â,* wie z. B. *jēr* statt Zd. *yāre,* ahd. *jar,* Jahr; und schiene deshalb vielleicht nicht unzulässig die Annahme, auch das *ē* im Pl. einiger Verba in ihm angesichts *ă* des Sg. verlange eine gleiche Auslegung. Alsdann verglichen sich, wie Windisch S. 247. 250 mit großer Wahr-

scheinlichkeit annimmt, got. *sētum,* lat. *sēdimus* nicht eigentlich mit S. *sēdima,* da an Stelle des ersteren alts. *sātum,* ahd. *sâzumês,* wir saßen, in Brauch ist, in Gemäßheit des got. **sat,* saß, im ved. *sasáda* (sedi), *sasāda* (sedit) Whitney r. 793. — Ein anderes Beispiel. Im S. *tan,* gr. *τείνω,* was dem got. *us-thanjan* nach Conj. II, ausdehnen, *ἐκτείνειν* sich anschließt, hat im Präs. *tanoti* und Med. *tanute, τάνυται.* Im Perf. *tatána* oder *tatāna* in 1., aber in 3. nur *tatāna.* 2. *tatan-tha* und schwach, d. h. ohne Redupl. und mit *e: tēnitha.* Whitney § 800 d. Im Medium § 794 *tatne* neben *tatane* und *tate* wie von *tā.* Ohne Nasal *τέτᾰκα, τέτᾰμαι,* wie *τατός,* S. *tatá.* Ein got. **thinan* ist ohne Beleg. *At-thinsan,* herzuziehen, *ἑλκύειν,* wozu unser *aufgedunsen,* könnte eine dazu gehörende, durch Sigma erweiterte Form sein. Von lat. *teneo,* im Sinne des Handausstreckens zum Behufe des Haltens haben wir noch im reduplicirten alten Perf. *tetinerit, tetinisse.* Einem zweiten *tan* neben *stan* entspringt ved. *tanyati,* laut tönen, wie ags. *thunjan* (mit dumpfem, malerischem *u*), lat. *tonare.*

Unter den irischen Ablautsformen werde hier nur noch eine hervorgehoben. Bei Windisch S. 219 Sg. 1. *(ro) gegon* = S. *jaghana* 2. *(ro) gegon* = *jaghantta* 3. *(ro) geguin* = *jaghâna.* Pl. 1. *(ro) gegnammár* = *jaghnima* u. s. w. von S. *han.* S. 237 und S. 254 *geguin* (vulneravit). »Das Irische zeigt unverkennbar«, sind Worte von Windisch S. 234 fg., »eine Neigung, Präsens und Perfectum wie das Griechische und das Gotische durch die verschiedene Färbung des *a* zu differenziren, lässt sich aber auch hier insofern mehr mit dem Gotischen vergleichen, als es im Perf. das *a* mit Vorliebe gewahrt hat.« Und S. 250: »Die verschiedenen Trübungen des *a* sind selbstverständlich erst später [auch meine Meinung!] in den einzelnen Sprachen eingetreten. Beachtenswert ist aber die offenbare Vorliebe für breite und dunklere Vocale im Perfectum, die nur im Lateinischen nicht so stark hervortreten.« Z. B. *bligim* im Präs., aber *do ommalgg* (melken) S. 235. In *bligim,* dessen *bl* aus *ml* (vgl. *βροτός*) hervorgegangen, welches erstere dann seinerseits wie-

der in *γλ (γλάγος)* umsprang, beachte man das helle *i* gegen *a* im Perf. Also gerade wie mhd. *milche,* oder *milke, malc, gemulcken* Ich melke, molk, gemolken, und die Molken, *molchen* stn. *Ἀμέλγω* (auch als Fremdwort *μέλκα*), woher *ἀμολγεύς*, während im Lat. durchweg mit *u: mulgeo* u. s. w., wie *fulgeo* neben *φλέγω*, *φλόξ*, S. *bhrâj,* glühen, strahlen, glänzen, mhd. *brehe.* Aber S. *bhrajj, bhrjjati,* rösten, *φρύγειν*, *frigere* und mhd. *brüeje* brenne, senge mit etwas, das heiß ist, *brühe.* Etwa lat. *ferveo*?

Hiermit kommen wir noch zum Ablaute, als einem gleichfalls außerordentlich wichtigen Mittel zu nicht bloß äußerlicher, sondern meines Erachtens weitaus mehr innerlich begründeter und somit tief bedeutsamer Färbung gewisser Tempora, indem sie sich schon hierdurch symbolisch in ihrem Unterschiede von einander abheben.[1] Zuvörderst muss daran erinnert werden, dem S. gehen die Kürzen *ε* und *ο* ab, wie schon ihr sonst so sorgfältig die Laute wiedergebendes Alphabet zur Genüge bezeugen möchte. Dies dann noch am meisten im Einklang mit dem Gotischen, welches als Kürzen insgemein nur den Grundaccord *i, a, u* kennt. Zum Höchsten, wenn überhaupt, bloß einschränkungsweise ein *ε*, ausgedrückt durch *ai*, und *ο* durch *au*, sodass ihm die uns so geläufigen kurzen *e* und *o* abgehen, d. h. also jene Zwitterlaute, deren jenes als ein bloß qualitatives (nicht, wie die Diphthonge, auch zugleich quantitatives) Klanggemisch zwischen *a* und *i*, letzteres als ein solches mit starker Neigung von *a* nach *u* hin zu betrachten.

[1] Hiervon scheint auch Limberg ein vages und zum Teil in die Irre gehendes Vorgefühl gehabt zu haben. In dessen von Schlüter und Michelis Münster 1861 herausgegebenen »Gedanken und Aussprüche« ist auch ein etwas wunderliches Capitel über »Sprache« S. 31—119 enthalten. Darin heißt es S. 43: »Ueberaus merkwürdig ist es, dass in der hebräischen, griechischen, lateinischen, deutschen, polnischen, ja in der chinesischen und mongolischen Sprache das *a* (oder das ihm entsprechende *e*) des Präs. durchgängig im part. praet. *u* (oder das ihm entsprechende *ü*) bildet, *katal, katul; ῥέω ῥυτόν*, ebenso *χυτόν* [d. h. bloß ohne Gun'a, wie in *ῥέω*!]; *pello* oder *pallo, pulsus; vello, vulsus; voir, vu; avere, avuto* [nach Weise von *statutus, minutus*]; *draw, drew* [letzteres nicht Part.] etc.«

In der Got. Gramm. des Herrn v. d. Gabelentz S. 30. 33 wird zwar für die Schreibung *ai* und *au* eine doppelte Aussprache, jedoch bloß nach Unterschied in der Länge (*ai*, etwa mit dem Laute von *ä*; wie kurzes *au*, erfährt man nicht) zugegeben, allein Grimms Unterscheidung von *aí*, *aú* und den echten Diphthongen *ái*, *áu* angezweifelt. Wohl kaum, der Schwierigkeit ungeachtet, jeweilig im einzelnen Falle die beiderlei Arten streng auseinandergehalten, mit vollem Recht. Wenn Ulfilas in Lehnwörtern *ε* durch *ai*, *ο* durch *au* wiederzugeben pflegt, z. B. *aileiaizair* Ἐλιέζερ, *apaustaulus*, ἀπόστολος: so scheint, er habe damit die Aussprache der griechischen Kürzen als langes *e* und *o* vermeiden wollen. Freilich ein Auskunftsmittel, das, könnte man einwenden, uns bloß aus einem Uebel in ein entgegengesetztes brächte. Sicherlich aber doch hat in got. *baíra* (φέρω, *fero*), *bar*, *bērum*, *baúrans* im Gegensatz zu ahd. *piru*, *par*, *pārumēs*, *poranēr* der Vocal des Präs. und Part. den Wert einer Kürze. Vgl. S. 3. Sg. *bharati* oder ohne Bindevocal mit Redupl. *bibharti* (wie lat. *fer-t*); Perf., sonderbar vorn, wie vor *gh*, mit Palat. *jabhâra*, jedoch später *babhâra*. Und dazu periphrastisch *bibharām* (also mit Redupl. des Präs.) mit *cakára* u. s. w. Part. *bhrta*, woher als Subst. φόρτος und φορτοφόρος. S. *bhara* in Compp. tragend, aber auch m. das Tragen, pass. Bürde, Last. *Bharitra* als Arm erklärt. Vgl. φέρετρον, *feretrum*, Tragbahre; allein mit *α*: φαρέτρα, Köcher, als auch ein, nur anderes Werkzeug zum Tragen. Oder in *asilu-quairnus*, μύλος ὀνικός (vgl. ahd. *kirnju*, nucleo, trituro, gleichsam kerne aus), und *kaurn* n. Korn, lat. *grānum* (Part. Pass., als etwas, was zerrieben wird), die aller Wahrscheinlichkeit nach auf S. *jar*, gebrechlich, alt werden, Part. Pass. *jîrná*, gebrechlich, abgenutzt, zurückgehen. Aber *kaurs*, S. *gurus* mit lat. *gravis*, βαρύς. S. *jur* (gebrechlich werden) Nebenform von *jar*; auch *jul*, zerreiben.

Keinesfalls könnte bei den Indern schon der Vedenzeit eine andere Art Ablaut, als der quantitative, d. h bloß geminirende oder aber diphthongirende, in Frage kommen, während sich diesem zumal im Griechischen und

Germanischen ein qualitativer gegenüberstellt, der, weil er z. B. zwischen ă, ĭ, ŭ oder α, ε, ο sich geltend macht, wie einem bloßen prismatischen Farbenwechsel gleichkommt. — Ich weiß nicht, ob diejenigen, welche neuerdings mit beneidenswerter Sicherheit (vgl. Joh. Schmidt in KZ. 25, S. 1—179: »Zwei arische *a*-Laute und die Palatalen«) dem Griechischen die Buntheit von α, ε, ο als Urzustand zuschreiben an Stelle des alleinigen (es wird aber behauptet, in sich der Aussprache nach dreifach gespaltenen) kurzen *a* des Sanskrit, sich über das Wesen dieser Art Ablautes Rechenschaft abgelegt haben und in Gemäßheit mit ihrer, das Griechische anlangenden Theorie (im Got. ă, ĭ, ŭ liegt doch auch schon wieder die Sache anders), für das indische ă in den etymologisch entsprechenden Formen matte und farblose Vereinfachung aus der angeblich früheren Mannigfaltigkeit anzunehmen den Mut haben. Also das Umgekehrte von der, uns Aelteren (auch noch z. B. bei Windisch a. a. O. S. 234) geläufigen Annahme eines erst aus kurzem *a* hervorgegangenen, und zwar tief bedeutsamen, Auseinanders zur Buntheit als Posterius. Ich muss mich, wenigstens mit Bezug auf den Ablaut, der an diesem Orte allein berücksichtigt werden kann, vor der Hand noch zu dem altväterischen Glauben bekennen an das *a* als Prius, ohne mir ein Urteil über dessen mögliche Nüancirung in der Aussprache zu gestatten für eine vorgeschichtliche Zeit, von der niemand, außer durch gewisse, leicht doch mehr oder minder trügerische Schlüsse etwas weiß.

Bringen wir uns aber zuvörderst einmal das tatsächlich daliegende Verhältnis des qualitativen Ablautes ein wenig näher vor Augen. »Die ablautende Conjugation«, heißt es bei Grimm, »lässt dem Prät. Sg. und Pl. nie den Vocal des Präs., zuweilen dem Part. Prät.; unverbrüchliche Regel ist, dass der Vocal des Prät. Conj. (Sg. und Pl.) dem des Pl. Prät. Ind. gleich sei.« Augenscheinlich ist es also hierbei auf Differenzirung abgesehen; und beruht der Wechsel nicht auf schlechthin zweckloser Unabsichtlichkeit und lediglich blindem Ungefähr. Beim Ueberblicken der VII.—XII.

Conj. bei Grimm zeigt sich aber sogleich, dass, wo im Vocal der Präteritalformen von demjenigen des zubehörigen Präsens ein Unterschied besteht, der Laut in ersteren vor dem des letzteren durch größere Dunkelheit oder Schwere sich hervortut. Nichts weniger als gleichgültig, vielmehr gar naturgemäß eine solche Verteilung von Lauten (Vocalen nämlich), die man wohl gegenüber den derberen Consonanten, welche mehr Fleisch und Bein des Wortes ausmachten, nicht ohne Grund als seelenhaftere Wesen bezeichnet hat! Es darf dies um so getroster behauptet werden, als, wie bereits Etym. Forsch. I[1]. S. 11 fgg. im Cap. »Ablaut und Umlaut« ausgeführt worden, das Griechische in Betreff des Ablauts im Verbum sich vielfach mit demjenigen der germanischen Sprachen in bemerkenswertem Einklange begegnet. Wir haben bereits die Wahl des tiefer liegenden und somit dunkleren und wie aus der Ferne kommenden Vocals in der Reduplicationssilbe des Perf., Plusquamperf. und reduplicirten Aoristes, allein Vorbehalt des hellsten, nämlich *i*, für die unmittelbare Nähe von Präsens als Tempus der Gegenwart, samt dem sich ihm enger anschließenden Imperfect nach seinem symbolischen Werte gewürdigt. — Hierzu kommt ferner, wie Whitney, Ind. Gramm. § 781, vgl. 535, bemerkt, hat das Perf. im Sskr. »in mancher Hinsicht eigentümliche Endungen, die denen des Präs. unähnlich sind«. Es erscheint aber im Griechischen, wenn unter die richtige Beleuchtung gebracht, nicht gar auffällig das Auftreten von *α* vor den Personalendungen im Perfect (und im sigmatischen Aor. *σα* u. s. w.) an Stelle von *ε*, nur vor Nasalen *o*-Laut, im Ind. der meisten übrigen Tempora. Also auch wieder nicht abgeschwächt das vollwichtigere *α* im Präteritum. Wenn freilich dem entgegen das Sskr. gerade im Perf. mehreren Personen als Zwischenvocal *i* statt des sonst üblichen *a* leiht, was vermöge Attraction auch das *ē* in diesem Tempus statt unterlassener Redupl. zur Folge hat (Bopp, Gr. crit. § 439): so beruht das wohl auf Hineilen zu den schweren Endungen und auf dem Streben, den durch Redupl. angewachsenen Formen wieder anderweit Erleichterung zu

verschaffen. Sskr., Griech. und Germ. (nicht so das Latein) lassen sonderbarer Weise die 1. und 3. Sg. Perf. ohne eigentlichen Personal-Anhang. Der Grieche hat indes ein Uebriges getan, indem er die nur uneigentlich (gleich dem neutralen — »Geschlecht«) so geheißene dritte »Person« gegen die erste, als, weil Sprecher, Hauptperson, in Schatten stellt durch Herabminderung des dortigen *α* zu schwächerem *ε*. Sicherlich doch auch eine angemessene Differenzirung.

Sprecher und Hörer setzen, außer etwa bei dichterischer Personification, notwendig wirkliche Persönlichkeit voraus. Anders bei der sogenannten dritten Person, welche freilich die Sanskrit- wie die Grammatiken der semitischen Sprachen nicht gerade unpassend in den Paradigmen an erster Stelle bringen. Ist diese doch die allumfassendste und schließt selbst Sachen als Satzsubjecte nicht aus. Um dieses Grundes willen eben jedoch stimmt zu ihrem mehr abstract und generell gehaltenen Charakter eine gewisse Blässe der Bezeichnung.

Man wende nicht den Umlaut im Lateinischen dagegen ein. Der Hauptsache nach verdankt derselbe nämlich seinen Ursprung einem mehr phonetischen Grunde. Nämlich dem Streben nach lautlicher Erleichterung von Wörtern, die durch Zusätze, namentlich Reduplication und Vorschieben von Präpositionen, zu größerer Silbenzahl angeschwollen sind. Eine natürliche, wiewohl kaum mit beabsichtigte Folge der Abschwächung von Compositen in dem Wurzelvocal, und zwar der geringeren oder gar unterbliebenen in Position *(confectus, redactus, expandi* zum Unterschied von *expendi),* allein der stärkeren außer Position *(cecidi, injicio* gegen *descendi),* jedoch ist, dass sich derlei Composita als concretere Arten aus dem ganzen, noch ungeteilten Gattungs- und, freilich zugleich abstracteren, Vollbegriff ausscheiden. So sind denn z. B. *injicio, ejicio, conjicio* u. s. f. nichts als in dem, alle Arten des Werfens unter sich begreifenden allgemeinen *jacio* gedanklich mit enthalten, — bloß unterschiedene Spaltungen von ihm. Und behauptet dieses als Primitiv sein ursprüngliches *a,* während dann freilich die,

obzwar gegenständlich bestimmteren anderen Formen es sich trotzdem müssen, weil an ersteres sich anlehnende Nachschöpfungen, mit abgeblassteren Vocalen genügen lassen. Also der Strenge nach ihrem Wesen entgegen. Man denke hierbei auch etwa an die infolge des Wachstums im Verbum an dessen Vorderende durch Augment oder Reduplication erzeugten Kürzungen hinten.

Man berücksichtige übrigens auch sonst, dass in Sg., Du. und Pl. mehrerer Formen gerade wieder die erste Person im Sskr. durch Annahme von *ā*, als Bindevocal, dem kurzen *a* in den übrigen voraus, ein nachdrückliches und anmaßungsvolleres Uebergewicht sich zugelegt hat, z. B. in *tudâmi* (tundo), Du. *tudâvas*, Pl. *tudâmas* (tundimus), gegen *tudăti* (tundit) u. s. w. Hat sich dieser Unterschied auch im Griechischen und Latein sonst verwischt, — eine Erinnerung daran hat sich gleichwohl in *ω*, lat. *ō*, freilich unter Einbuße des *-mi* (ich) dahinter, noch gerettet. — Hierzu kommen dann im S. mehrere andere durch verschiedene Vocale, so zu sagen, recht eigentlich hervorgerufene begriffliche Gegensätze. Ich übergehe hier die Spaltung des Sexus mittelst *ā* für das Weib, als secundäre, und nur deshalb mit Länge sich brüstende Abzweigung des als sexus potior mit einfachem *a* sich begnügenden Masc., wovon das geschlechtlose Neutrum seinerseits hauptsächlich nur in Betreff der drei gleichen Casus abweicht. Oder eine ähnliche, durch den Gegensatz des als Möglichkeits-Modus vom Indicative, als dem zuerst gesetzter Wirklichkeit, sich absondernden Conjunctives. Wird doch wiederum auch diese äußerlich zum Bewusstsein gebracht mittelst Steigerung des das logische Band zwischen Prädicat und Subject repräsentirenden Bindevocals *ă* zu *ā*, oder, in Conjugationen, wo der Bindevocal fehlt, durch Hineinnahme eines kurzen *a* als Zwischenvocal. Näheres bei Whitney, § 558 fgg. — Allein ausdrückliche Erwähnung verlangt ein oftmaliger, in die Personen, sowie andere Male auch in die Casus verlegter Lautunterschied von unzweifelhaft symbolischem Charakter, indem durch stärkere oder schwächere Formen gleichsam eine Rangabstufung

zwischen sonst begrifflich gesellten Redeformen sich hervordrängt. — Das Ich, S. *ah-am*, d. h. Sprecher (vgl. S. *âha*, sprach), blickt als individuell vereinsamtes Subject, gleichwie mit souveräner Verachtung auf die, obschon auch sein Ich, allein nur in der mehr untergeordneten Eigenschaft eines leidenden Objects darstellenden Casus herab, welche deshalb aus anderem Holze geschnitzt wurden. Nämlich vom *m*-Stamme, der freilich auch mit nominativer Geltung in dem *-mi* oder *m* als Verbalendung vorhanden. Und ferner bildet auch wieder seinerseits der Plural erster Person durch völlig anderes Aussehen eine schroffe Kluft zwischen sich und dem Singular. Natürlich genug, da ein Ich + Ich wegen der schlechthin einheitlichen und exclusiven Natur des Ich ein Ding der Unmöglichkeit ist, und das Wir und Uns demnach nichts anderes besagen kann als eine Menge angeredeter oder auch nur besprochener Personen, unter welcher sich der Sprecher als mit enthalten setzt. Beachtet man dies, so wird man es ganz in der Ordnung finden, wenn mehrere Singularformen des Perf. im S. zufolge Whitney § 793 fg. mit Bezug auf Stärke des Vocals auseinandergehen. Die erste hat bei auslautendem Vocal je nach Belieben die geringere oder höhere Vocalsteigerung, z. B. von *nî*: *ninâya* oder *ninâya*, allein die 3. nur letztere, also *ninâya*, während die 2. *ninétha* oder *ninâyitha* bloß Guṅa gestattet. Und bei Verben mit innerem *a*, willkürlich, für 1. z. B. *sasáda* oder *sasâda* (sêdid), während für 3. nur letzteres. Es kann hiernach also zwischen 1. und 3. ein lautlicher Unterschied gemacht werden, braucht es aber nicht. Vielleicht kommt das mögliche Zusammenfallen der 1. mit der 3. dann ungefähr so heraus, wie in: Si tu *hic* (ich dieser, der vor dir steht) sis, aliter sentias. Die durch Kürze von 3. abweichende 1. Form aber soll vermutlich minder träge und somit energischer herauskommen, wie ja auch im Imper. die 2. Pers. S. oft gleichsam die herrische Kürze des Befehls nachahmt, welche sich an den gehorchen Sollenden richtet. Auch will mir scheinen, es sei nicht gleichgiltig der vermöge Reduplication nur in das Possessivum *mâmaka* (auch *má-*

maka), vom Gen. *mama* als egoistisches Mein verlegte größere Nachdruck voraus vor dem bloßen Dein *tāvaká* vom Gen. *tava*. Whitney § 516.

Vergleichen wir hiermit zu weiterer Erläuterung und Bestätigung lautsymbolischer Vorgänge einen etwas anderartigen Fall, der sich gleichsam noch unter unsern Augen vollzogen hat. Er betrifft die zwiefache Verwendung desselben einen lateinischen Demonstrativums *ille* im Französischen. Man hat es, nachdem auch schon der in der Verkleinerungsform angedeutete Hinweis auf ein fernes Object in ihm erloschen war, gleichsam gezwieteilt. Seine Vordersilbe *il, elle,* (ille, a), Pl. *ils, elles*, hat vermöge stärkerer Emphase die Rolle des Satzsubjects (er, es; sie im Fem. und Pl.) übernehmen müssen, welche im Latein noch nicht allzu nötig war. Die schwächere Schlusssilbe dagegen hat eine doppelte Function, und zwar mehr untergeordneter Art zu erfüllen, indem *le* (auch bloß l'), *la* für illum, illam, *les* (illos, as) vor dem Verbum eingeschaltet werden, oder als bestimmter Artikel dienen. In beiden Fällen tonlos wegen Proklise. Also ein Gegensatz, wie zwischen dem beide Male etwas Ungewisses anzeigenden *τίς*, betont als Frage; allein als Indefinitum, weil nicht bestimmungswert und gleichgiltig, ohne Accent gelassen. Wér kommt? aber Es kómmt wer.

Auch übersehe man nicht den Gegensatz zwischen augmentirten (nur zuweilen das Augment aufgebenden) und augmentlosen Modi. Nicht mit Unrecht verlieh ein richtiges Sprachgefühl nur dem Indicativ (des gr. und ind. Aorists) als Modus der Wirklichkeit solchen Vorrang vor den anderen Modi bloßer Möglichkeit.

Im Verbum aber, zu geschweigen etwa frz. *je viens, tiens* und *nous tenons, venons*, (vgl. lat. *vénio, téneo* aber *tenêmus, venîmus*) hat sich zum Oefteren in Sprachen unseres Stammes ein auf vocalischen Unterschieden beruhender Gegensatz zwischen Singular und Plural herausgebildet. So z. B. nicht genug, dass der Ablaut erst ein anderer ist in den mehrheitlichen Formen des Perf., kommt auch ein dumpfes *u* als Bindevocal im Gotischen gegenüber dem

a oder *i* in Betracht. S. etwa v. d. Gabelentz, Grammatik S. 90:

		Präsens.	Präteritum.
Sg.	1.	*nima* (nehme)	*nam* (nahm)
	2.	*nimis* (nimmst)	*nam-t* (*t* = S. *tha*)
	3.	*nimith* (nimmt)	*nam*
Du.	1.	*nimos*	*nemu*
	2.	*nimats*	*nemuts*
Pl.	1.	*nimam* (nehmen)	*nemum* (nahmen)
	2.	*nimith* u. s. w.	*nemuth* u. s. w.
	3.	*nimand*	*nemun*.

Nach dieserlei Vorführungen schreckt mich nicht allzusehr die Aussicht auf etwaigen Vorwurf nichtiger Spitzfindigkeit und subjectiver Einbildung, wenn ich auch in dem Ablaute, dem wir jetzt näher treten wollen, eine wohlberechtigte und mit dem Zubezeichnenden in gutem Einvernehmen stehende Symbolik suche. Wo es sich aber um den bloß qualitativen Ablaut handelt, da müssen wir stets, das werde vorweggenommen, kurzes *a* als echten Grundlaut der Wurzel ansetzen, ebenso wie sonst den kürzeren Vocal vor dem durch Doppelung oder durch diphthongische Vermählung zweier verschiedener Vocale gesteigerten. Nicht umgekehrt. Die Weiterbildung in den Sprachen vollzieht sich doch gewiss durch positives Setzen; nicht, wenn je, doch höchst selten, durch Hinwegnahme als ein verneinliches Verfahren. Vor allen Dingen hat man sich zu hüten, nicht Präsens mit Imperfect (also die sogenannten Special-Tempora, welche im S. den radicalen entgegengestellt werden) für die ursprünglichen Tempora auszugeben, die man — eine arge Torheit! — gleichwie als Mutterschoß zu betrachten hätte, aus welchem alle übrigen erst als nachmalige Schöpfungen wären hervorgegangen.

Ich meine also, der Ablaut sei von einem richtigen Sprachgefühl eingegeben, indem sich des letzteren Anwesenheit wenigstens in einer großen Zahl von Fällen nachweisen lässt. Zumeist beim Verbum in Gebrauch, ist er doch auch zu Nüancirungen beim Nomen mit benutzt. Es sei nur z. B.

daran erinnert, dass sich im S. sämmtliche Patronymika vor ihren Primitiven durch Wriddhirung des ersten Vocales auszeichnen. Oder dass der Grieche nicht selten den vocalischen Anlaut in Ableitungen oder Compositen steigert, wie z. B. *ἠνορία*, *ἤνυστρον* (von *ἀνύω*), *ἠνεμόεις*, oder *ἀνώδυνος*, *ἀνώλεθρος*, *ἀνώμαλος*; *συνώνυμος*, *συνώμοτος*; *πανωλεθρία*. *Κατηγορία*, categoria, quippe quae de re (*κατά* = de, non: contra) enunciaretur (*ἀγορευομένη*). Trendelenburg, De Arist. categoriis p. 8—9. *Πανήγυρις*, *παντήκοος*. Alles doch gewiss zum Zweck schärferer Hervorhebung und Unterscheidung. So bildete sich auch im Deutschen ein Unterschied z. B. zwischen *trank* (zum Trinken bereites Getränk) und *trunk* als schon Getrunkenes. Man lasse aber nicht unbeachtet: der qualitative Ablaut beschränke sich, abgesehen von abgeleiteten denominativen Verben, welche denselben bloß von dem ihnen zum Grunde liegenden Nomen mit überkamen (wie z. B. *φορέω*), lediglich auf die sogenannten starken, d. h. urkräftigeren Verba, welche ihr Dasein nicht erst einem, ihm vorausgegangenen, bereits fertigen Worte verdanken. Gedachter Umstand aber muss uns daran mahnen, das Streben nach begrifflicher Unterscheidung und Kennzeichnung mittelst solch qualitativen Lautwechsels falle noch in eine verhältnismäßig frühere Zeit lebendiger Schaffenskraft innerhalb der beiden Sprachgebiete (Germanisch und Griechisch), wenngleich diese Zeit nicht mehr füglich in die Urperiode der Sprachbildung unseres Stammes zurückreicht.

Der im S. mehrfach zwischen sogenannten starken und schwachen Formen des Nomen beobachtete Unterschied (Whitney § 385 fgg.) hat augenscheinlich ebenfalls einen nichts weniger als willkürlichen, vielmehr wohlberechtigten Grund. Auf Seiten der starken Formen, d. h. solcher, welche durch Natur- oder, mittelst Nasales, Positionslänge verstärkt werden, steht, außer dem Nom. und Voc. der drei Numeri, nur noch der Acc. Sing. Der Accusativ bildet als Objects-Casus zu den Casus recti, und zwar zumeist dem Nominative als Vertreter des Satz-Subjectes, den geradesten Gegensatz, der jedoch schon in der

Mehrheit abgeschwächt erscheint, weil ja unter dieser sich das Einzelwesen als indifferenter verliert. Daher, wenigstens im Nom. Masc. *tráyas, catvắras* (3, 4) stark gegen den schwachformigen Acc. *trîn, catúras*. Whitney S. 175. Eine gewisse, des Gegensatzes ungeachtet, nähere Zubehörigkeit beider als Paares lässt sich demzufolge nicht verkennen, und bestätigt sich dies durch den Umstand, dass nicht bloß, wegen lautlicher Gleichmacherei, durch lügenhaften Schein wie im Nom. und Acc. Pl. *pedês, finês, fructûs, nubês, rês*, sondern nach unbestreitbarer Wirklichkeit die drei Casus (Nom., Voc. und Acc.) des Neutrums stets und immer, und zwar von vorn herein, durch unseren gesammten Sprachstamm ununterschieden zusammenfallen. Das hat nichts Auffälliges, weil im Neutrum, als sächlich aufgefasst, kein lebendiger Odem sich regt und um deswillen ihm die Fähigkeit abgeht, wenn auch einmal zum grammatischen, d. h. Satz-Subjecte erhoben, den Charakter eines bloßen Sachobjects zu verleugnen und, geschehe es auch nur durch Prosopopöie, gegen einen solchen den eines geschlechtlich unterschiedenen und persönlichen Subjects einzutauschen. Nicht anders, als wenn der Nominativ beim Passiv nicht durch solche Stellung zum ursachlichen Subject wird, sondern, obschon hierdurch in den Vordergrund gestellt, leidendes Object — bleibt. Nun unterscheidet sich aber das Neutrum vom Masc., einige Abweichungen im Sskr. bei anderen Casus abgerechnet, im wesentlichen nur durch die sich gleich bleibenden drei Casus (Nom., Voc. und Acc.!), und zwar im Sg. entweder durch Abwesenheit des dem Masc. und Fem. allein von Rechts wegen, und zwar von vorn herein, zustehenden *-s*, oder in der *a-*, gr. und lat. II. Decl. durch Anhang von *-m*, dem sonstigen Zeichen des Acc. Sg. auch bei Masc. und Fem. Es bedünkt mich aber kaum zweifelhaft, dass, wie man in dem nominativischen *-s* gekürztes *sa, sâ* (er, sie) als gewissermaßen, gleich bestimmtem Artikel, δεικτικῶς den Nom. Sg. vor dem Tross der übrigen Casus auszeichnendes Mittel erkannt hat, in dem *-m*, zuweilen *-am*, im Acc. Sg. und nur bei Neutren auch in dessen Nom. gerückt, den

Pronominalstamm *ámu,* jener, gegen *ima,* dieser, z. B. also selbst wieder in *ámú-m,* jenen, gegen *imá-m,* diesen (man beachte übrigens auch den sachentsprechenden Gegensatz in den Vocalen dieser beiden Pronomina), zu suchen habe. Das Object nimmt ja allerdings ein Dort ein, angesichts von dem Subject, welchem jenes gegenüber gestellt ist, und hat auch *-am* in *tvám* (iste, du da), *ayám* (er da) u. s. w. kaum einen anderen Zweck als den, das Pron. begleitenden Hinweisens und dadurch Verstärkens, wie denn aber auch selbst in der 1. Pers. *ahám, máhyam, vayám* u. s. w. der Zusatz so wenig etwas Verwunderliches hat, als die lat. Zusammenstellung: Ille ego, qui cet.

Nach dieser Auseinandersetzung wird, hoffe ich, die häufige Aussonderung von Nom. und Voc. aller Numeri nebst Acc. Sg. im S. aus den übrigen Casus, und Bevorzugung vor diesen durch stärkere Form, etwaigem Vorwurfe eiteler Willkür entgehen, dem sie leicht mit Rücksicht darauf verfiele, dass eine Unterscheidung dieser Art in den europäischen Gliedern unseres Stammes bei Casus, wenn je in ihnen vorhanden, gänzlich verwischt erscheint. Man nehme *pā́d (ποῦς, pês* mit Länge zum Ersatz des Unterganges von *d* in *s)* und auch *pā́dam* (*πόδα, pédem,* also mit Kürze!), Du. *pā́dau* (worin freilich Nom., Voc. und Acc. zusammenfallen), N. Pl. *pā́das* (aber *πόδες, pédês),* jedoch *padás (πόδας, pédês),* vermutlich mit Einbuße des accusativischen *-m* vor *s.* Im Gen. Sg. *padás,* hier mit übereinstimmendem Accent *ποδός (pédis)* im Gr., wie *padā́m* = *ποδῶν, pédum.* Oder (Whitney § 158) stark *adán (ἔδων, edens), adántam (ἔδοντα, edentem); adántau* N. V. A. Du.; *adántas (ἔδοντες);* aber Acc. Pl. *adatás (ἔδοντας)* mit schwacher Bildung ohne Nasal, der dann auch allen übrigen Casus mangelt. Im Fem. S. 160 z. B. *tudánt-ī* (lat. *tundens* Fem.), aber auch schwach *tudat-ī́,* womit sich etwa im Lat. das Subst. *tudĭtes* rücksichtlich fehlenden Nasales vergliche. Aber, wird mir vielleicht entgegengehalten, siehst du denn nicht, die starken Formen haben den Ton auf der Wurzelsilbe, während bei den schwachen derselbe auf die Endungen fällt, und

dass eben dies Hineilen des Tones nach dem Wortende es bei den schwachformigen Casus zu keiner Lautverstärkung weiter nach vorn kommen lässt? Und überdies ein weiterer Hinweis auf das Verbum, welches seinerseits mehrfach im Perfect eine ähnliche Spaltung offenbart zwischen starkformigem Singular und schwächeren Mehrheitsformen, wo gleichfalls Wechsel der Tonstelle mit im Spiel ist! Bürdet man nun aber in beiden Fällen, beim Verbum wie beim Nomen, den accentuirten Endungen die Schuld auf, dass es in der Wurzelsilbe zu der sonstigen Steigerung nicht komme: so muss, dies willig zugegeben, doch weiter gefragt werden: woher denn jene Tonverrückung? Unleugbar handelt es sich aber hier wie dort um einen begrifflichen Gegensatz, welcher, noch außer durch die Endungen, sollte durch Verschiedenheit von Lautstärke und Accentstellung in erhöhtem Maße zu sinnlicher Anschauung gebracht werden. Beim Verbum sind die sogenannten schweren Endungen augenscheinlich auch begrifflich schwerer und inhaltsreicher als die leichten, indem letztere ja einfach nur den Ausdruck für die drei Personen im Sg. Act. herleihen, während die Mehrheitsformen quantitativ gesteigert erscheinen, und Med. mit Pass. das Satzsubject auch noch als einer Einwirkung von sich oder von einem anderen aus unterliegend, mithin ursachlich afficirt darzustellen haben. Fiel aber auf den Nominativ (nebst Acc. Sg.) als Haupt-Casus sowie auf den Sg. des Perf. als an erster Stelle gesetzten Numerus zunächst das größere, und zwar einesteils quantitative und zum andern Teile intensive Lautgewicht: da gab es im Gegensatze hierzu behufs schärferer Hervorhebung der Differenz als willkommenes Auskunftsmittel — Entziehung eben jenes zweiten Uebergewichts und dessen Herübernahme abseiten der Endungen von dort auf sich, jedoch bei sonstigem bescheidenerem Anspruche für die Wurzelsilbe. Und merkwürdig genug, besagter Unterschied bei der Declination, welcher sich im Germanischen und Latein gänzlich verwischte, hat noch ein paar bemerkenswerte Spuren einstigen Daseins in dem Hellenen-Idiome hinter-

lassen. Einsilbige Themen nämlich oxytoniren wenigstens Genitiv und Dativ aller Numeri, lassen jedoch den Acc. Pl. die Analogie des brüderlichen Singulares (*πόδα-ς,* wie *πόδα)* befolgen. Oxytonirung würde im Latein wie im Germanischen bei verändertem Betonungs-System seine Schwierigkeit gehabt haben. Das Latein hat außerdem selbst im Präteritum jeden Lautwechsel zwischen Sg. und Pl. aufgegeben, während Germanisch und Griechisch zwar hier die Antithese in der Betonung haben fallen lassen, allein in Betreff des Ablautes, d. h. des quantitativen, sich mehrfach noch dem Sanskrit anschmiegen. Ja, mittelst Einführung qualitativen Ablautes hat sich in jenen beiden Sprachgebieten die vocalische Unterscheidung nicht bloß der Tempora über die dem Sanskrit gesteckten Grenzen hinaus erweitert, sondern selbst jene zweite zwischen Mehrheitsformen und Singular. Während also *vīdi, vīdimus* u. s. w. im Latein am *ī* auch im Pl. festhält: bietet das gleichfalls der Redupl. ermangelnde S. 1. *véda,* 2. *véttha,* 3. *véda* im Sg., welches als Pl. *vidmá, vidá, vidús* (doch s. Graßmann S. 1275) sich gegenüber hat. Dazu stimmt nun rücksichtlich Länge oder Kürze nicht bloß *οἶδα, ἴδμεν* oder *ἴσμεν* u. s. w., sondern auch got. *vait, vais-t, vait,* Pl. *vitum, vituth, vitun* (man beachte auch das *u!*); ahd. *weiz,* Pl. *wizumês* bis auf unser *ich weiß* gegen *wir wissen* herunter. — Für das Perf. von *dhā,* gr. *θη* ist der Sg. *dadhāú, dadhátha, dadhō* gegen Pl. *dadhimá, dadhá, dadhús* Graßmann, S. 670. Im Slavischen kommt *dē-ti* (facere) in zahlreichen Compp. (Schleicher, Formenl. S. 327. 356) und auch mit Redupl. *ded* oder *dad* vor, welche indes auf das Präs. S. *dadhâmi, τίθημι* zurückgeht. Das Perf. mit Redupl. ist im Slavischen überhaupt geschwunden, S. 330, und muss durch andere Mittel ersetzt werden. — In dem ahd. Perf. von *tuon,* tun, bei Graff V, S. 287 1. und 3. Sg. *teta, deta, deda,* that, hat man doch gleichfalls wohl noch ein seltenes Ueberbleibsel von Reduplication anzuerkennen. Vgl. Grimm I², 885. 1063, wo es jedoch irrtümlich und gegen die Lautverschiebung auf S. *dá, δίδωμι* zurückgeführt wird. Wohl aber dürfte zu S. *da-dhāu* der dentale Schluss im

Perf. der schwachen Verba gehören, nur dass die im Ahd. durchweg und von den Goten im Sg. des Ind. aufgegebene Redupl. bloß im Du., Pl., Ind. und im Conj. überall verblieb. Was es aber mit dem Wechsel des Vocales der ersten (also Reduplications-?) Silbe auf sich habe: errate ich nicht. So hat nicht nur der Pl. durchweg *a: wir tatumes, ir tatut, sie tatun,* sondern auch die 2. Sg. *du tati, tāte, dati,* tatest. Das Alts. hat *deda, dedos, deda,* aber im Pl. *dadun* (daneben auch *dedun*) in allen drei Personen. Ags. Sg. 1. *dide* (engl. *I did*), Pl. *didon*. Der Gote besitzt hiervon nur Subst., wie *missa-deds* Missetat, *sunive gadeds* Kindschaft, wie von gleicher Wurzel *υἱοθεσία*. Der zweite Dental darin scheint nicht dem Suffixe anzugehören.

Die Tafel des Ablauts ohne Reduplication im Perf. sieht bei Grimm so aus:

	Got.				Ahd.			
	Präs.	Prät. Sg.	Prät. Pl.	Part. Prät.	Präs.	Prät. Sg.	Prät. Pl.	Part. Prät.
Conj. VII	a	ô	ô	a	a	uo	uo	a
VIII	ei	ái	i	i	î	ei	i	i
IX	iu	áu	u	u	io	ô	u	o
X	i	a	ê	i	ë, i	a	â	ë
XI	i	a	ê	u	ë, i	a	â	o
XII	i	a	u	u	i	a	u	u

Hieraus erhellt denn zur Genüge (doch s. v. d. Gabelentz S. 89), dass der stärkere Laut stets auf Seiten des Prät., mindestens im Sg. (das Part. Prät. mit seinem kurzen Vocal fällt schon als nominal aus dem Gebiete des eigentlichen Verbums heraus) gegen den schwächeren im Präsens steht. — Das gilt selbst von der Steigerung des Grundvocales *i* im Präs. zu *ei*, was gr. *ει*, S. *ê (ăi)* entspricht, wogegen das präteritale *ái* zu gr. *οι* variirt wurde. Vgl. got. *steiga,* ahd. *stîku*, steige (*στείχω, στίχες, στοῖχος*), *stáig*, ahd. *steig,* stieg, Pl. got. *stigum*, Part. *stigans*. Ahd. *pilîpu*, bleibe, *pileip*, blieb, *pilipumês*, wir blieben, Part. *pilipanêr*. Vgl. die Kürze in *ἔλιπον;* dann *λείπω*, aber *λέλοιπα* = ī in *relīqui*. *Ἔστιβον, στείβω, στοιβή*. — In IX. ist *u* Grundvocal, z. B. in

biuga, biege, *báug,* bog, *bugum,* wir bogen, *buguns,* gebogen, S. *bhugna* von *bhuj.* Dazu denn wohl *φυγ* in *ἔφυγον, φεύγω* (got. *iu* = *ευ*, S. *ô* aus *ău*); aber im Perf. auch nur wieder *πέφευγα.* Jedoch mit *ου,* als dem *οι* analog, und wohl kaum als äolisches *ου* an Stelle von sonstigem *υ*, *ἐλη-λουθώς* schon bei Homer neben *ἐλήλυθα, ἤλυθον, ἐλεύσομαι.* Vgl. *ἀκόλουθος*, Weggenosse, mit zweifachem Ablaut, von *κέλευθος. Σπουδή, σπεύδω.* — Oder got. *kiusa* (eligo, vgl. lat. *gusto,* koste, *γεύομαι* mit Ausfall von *σ*, das jedoch in *γευσ-τός* verblieb), *káus, kusum, kusans,* ahd. *chiusu, chôs, churumēs,* wir küren, *choranēr,* also im Pl. und Part. hier mit, wie Grimm I, 866 meint, von der voraufgehenden Kürze abhängiger Milderung des Zischers. Unbedenklich ist der Vergleich mit S. *jushate,* auch im Act. *jôshati,* im Perf. *jujósha,* aber 3. Pl. *jujushús.* Dieses bedeutet ja z. B. etwas gern haben; woran Gefallen finden; sich munden lassen. — Nach X. got. *visa* (maneo), *vas, vēsum, visans,* auch als Hilfszeitwort. Ahd. *wisu* (existo), *was, wārumēs,* wir waren, aber *wēsanēr,* gewesen, also schwankend Grimm 866. Im S. *vasati,* im Perf. *u-vāsa* (*u* als Redupl.), aber 3. Pl. *ūshatús,* an einem Orte bleiben, verweilen, wohnen. In dieser Conj. wie in der XI. erregt nun aber das Ueberwiegen der Lautstärke im Wurzelkörper des Plur., nämlich got. *ē* = ahd. *ā* gegen doch unstreitig kurzes *a* als Urlaut im Sg., weil sonderbarer Ausnahmefall, Befremden, und weiß ich hierfür vorderhand keine Erklärung. Mutmaßen ließe sich freilich, der Sg. habe vielleicht durch Verlust einstiger Reduplication sein Uebergewicht über die Mehrheitsformen eingebüßt. Indes gewahren wir in Conj. XII in analoger Weise das dumpfere *u* im Plur. Perf. gegen helleres *a* im Sg. Die I. hat ebenso wie die XII. ursprüngliches *a,* außer vor *h,* nur vor Liq. c. Muta, lässt aber, und vermutlich der Redupl. im Perf. wegen, das *a* durchweg unverändert.

Doch jetzt zu unserem eigentlichen Zwecke, dem, von uns so geheißenen qualitativen Ablaut. Dass dieser, dem S. fremde Lautwandel im Griech. durch Spaltung des als ursprünglich zu setzenden *α* in *ε, ο,* oder im Germ. durch

Zerlegen von kurzem *ă*, Got. in die Kürzen *i*, *u* und im Ahd. auch in *ĕ*, *ŏ* entstehe, ist bereits in meinen Etym. Forsch. 1. Ausg. gleich Eingangs ausführlich dargetan. Auch wurde nachgewiesen, dass, wie in den germanischen Conjugationen XI. und XII. obiger Vocal-Umtausch von der Nähe einer Liquida abhängig ist, so auch das Griechische den seinigen als fast ausnahmslos an Zusammenstehen mit *λ*, *ρ* oder *ν*, *μ* gebunden zeigt. Eintausch von *o* statt *ă* als im Aeolischen beliebt, weist Ahrens I. 77 nach. Hiernach darf denn schwerlich mit Unrecht auf eine gewisse Abhängigkeit des qualitativen Ablautes von dieser Art minder starrer Consonanten geschlossen werden. Und so mag denn etwas Wahres an dem Satze von Saussure, Voyelles p. 51, vgl. 55, sein, wonach er den hier in Frage stehenden Lautwechsel dem Einflusse des vibrirenden Vocales *r* (auch als Vorgänger von *l*) und dem neuerdings erfundenen *n* sonans, als Nasenton, beimisst. Allein, und ohne tiefere Motive, — scheint mir töricht zu glauben. Es liegt doch offen genug zu Tage, und soll im Folgenden noch durch mancherlei Belege dargetan werden: wir haben es in unserem Falle, wie bei dem Ablaute überhaupt, keineswegs mit kindischem Spiel und einem lediglich an Veränderung von Lauten sich ergötzenden Wohlgefallen zu tun, sondern mit einem, unter dem Scheine des Spiels verborgen, gar bedeutungsvollen Ernst.

Lassen wir zuvor einige Beispiele folgen, die schon durch sich, möchte ich glauben, die Wahrheit des soeben Behaupteten darlegen. Da haben wir also z. B. Got. in XII. *binda* (necto), Perf. Sg. *band*, Ich, er band, Pl. *bundum* (jetzt wieder durch Uniformirung: wir banden u. s. w. mit *a*), Part. *bundans*, gebunden. Will man nun aber dem S. und Zd. der einmütigen Schreibung mit *a* in Präs. und Perf. bei ihnen zum Trotz ein *a* andichten, das, je für ersteres oder das zweite Tempus, wenigstens in der Urzeit verschieden gelautet hätte, und diesen Unterschied im S. erst durch spätere Gleichmacherei wieder eingebüßt? Sicherlich doch ein etwas kühnes Wagnis! Im Zd. haben wir *bañdhâmi* (das S. nach anderer Classe *badh-nâ-mi*) Ich binde, und

im S. Perf. *babandha,* Got., mit Einbuße der Redupl., *band,* wie im Zd. als Nomen *bañda,* Band (versch. von Bund, got. *gabinda* auch *gabindi,* und *gabundi,* alle drei Fem. und *σύνδεσμος*, aber *bandi* f. *δεσμός*). Dem *bundans* entspricht genau im S. das Adj. *bándhana* bindend, im Neutr. das Binden, also gleichkommend dem got. (hinten gekürzten) Inf. *bindan* trotz dessen *i* hier. S. und Zd. aber bilden ihr Part. Prät. Pass. für gewöhnlich mittelst des im Germanischen nur auf die schwachen Verba beschränkten *-ta,* und demzufolge auch Zd. *baç-ta,* aber S. *baddha* aus dem nasallosen Wurzelkörper, und mit üblicher Hauchübertragung auf das Suffix, wogegen im Fut. *bhant-sya-ti* umgekehrt auf den Anlaut. (Eine, in sich widerspruchsvolle Form **bhandh,* wie deren Neuere, z. B. Fick, uns aufreden wollen, ist eitel leere Phantasie.) Aber Vedisch findet sich *a-bēdhus,* worin *ē* die Stelle der unterdrückten Redupl. zu vertreten hat. Also wie z. B. in lat. *frēgi.* Im S. jedoch, durch die Position von Ersatz der Redupl. durch *ē* zurückgehalten, *babhañja,* im Präs. *bhanakti* Cl. VII., welchem das lat., nur um *r* reichere *frangit* entspricht. *Bhagna,* gebrochen. Wiederum gehört dazu nach Cl. X. got. *gabrika* (frango), *gabrak, gabrēkun, gabrikans* (oder *gabrukans?*); ahd. *prihhu, prah, prāhumēs, prohhanēr;* — sämmtlich ohne Nasal. Engl. *break, broke, broken.* Auch sinnverwant, aber mit milderem *w,* engl. *to wreck,* scheitern, zertrümmern, *wrack* (naufrage, ruine), Wrack, während unser Schiff-Bruch vielmehr dem lat. *naufrăgium* entspricht. Kaum zweifelhaft schließt sich an die englischen Wörter *ῥήγνυμι*, so jedoch, dass ihm Dig. abhanden kam. Das *α* als Grundlaut bewahrte *ἐῤῥάγην* (etwa auch *ῥάσσω*, Fut. *ξω*) nebst *ῥᾰγάς*, *ῥάγος* = *ῥάκος* (letzteres nebst lat. *lacerare* zu S. *vraçc*). Aber als starken Ablaut besitzen *ω* das Perf. *ἔῤῥωγα*, *ῥωγή* neben *ῥᾰγή*, *ῥῶγμα* und *ῥῆγμα*, *ῥωγμός* und *ῥωχμός*, *ῥώξ*. Dies *ω* also in einer gewissen Uebereinstimmung mit *ō* in Germ. Cl. VII. altn. *skef* (rado), ich schabe, Perf. *skôf* (lat. *scābi* mit *a*, schwach: schabte), *skôfum, skafinn;* ahd. *skapu, skuop, skuopumēs, skapanēr.* Indes lat. auch *scŏbis, scobs* mit *ŏ*. Da *η* in *ῥήγνυμι* bereits vom Präsens, vielleicht

die Heftigkeit des mit dem Brechen verbundenen Geräusches noch in höherem Maße zu versinnlichen, in Beschlag genommen war, erklärt sich hieraus wohl das *ω : η*, wie sonst *ο : ε (α)* als Ablaut. Allein dem got. *ō*, ahd. *uo* in Conj. VII. kommen wir damit kaum bei, wenn auch dies *ō* kaum etwas anderes als langes *ā* (nicht etwa *ō*, *āu*) im S. zur Voraussetzung hat.

Lat. *ē* steht u. a. im Fut. Conj. III. IV. z. B. *legēs* dem *οι* in *λέγοις* gegenüber, und somit auch dem *ē (ăi)* im Potentialis des S. Nun hat aber zwar das Ahd. im Conj. Präs. *ē* gegen *ī* im Conj. Perf. Allein im Got. steht dafür dort *ái*, hier *ei*. Beide wären aber doch vielmehr ihres Einklanges mit dem griech. Opt. wegen nicht als Conjunctive von der Art des lat. *legâs*, *λέγῃς* zu bezeichnen. Wegen des got. *jau*, ahd. *i* 1. Sg., *eis*, ahd. *īs* 2. u. s. w. aber riete man für den sog. Conj. Prät. im Germanischen vielleicht auf den zweiten, mittelst *yâ* gebildeten Potentialis. Das Lautverhältnis wäre dann ein ähnliches, wie im starken Masc. 2. Decl. zwischen got. *harjis* und *hairdeis*, Pl. *hairdjôs*; ahd. *hirdi*, Pl. *hirdjôs*, dem als Ausgang S. *ya-s*, *ιο-ς*, lat. *iu-s* (man nehme z. B. got. *andeis*, Ende, S. *antá*, aus *ἄντιος*) entspräche. So sagt der Gote auch im Präs. *viljau* (volo), *vileima* (volumus) offenbar bescheidener Weise in Form bloßen Wunsches, also eigentlich *velim*, *velîmus*. Und so *vêsyau*, Ich wäre, *vêseima*, wir wären (mit *ae* als Umlaut), indes auch im Präs. *sijau* (S. *s-yā-m*, lat. *s-ie-m*, contr. *sim*), *sijais (syās*, lat. *siēs*, *sîs)*, deren *j* indes auch, wie in *sijum* (sumus), anderem Grunde seinen Ursprung verdanken könnte. Einigermaßen rätselhaft ist dann aber wieder der sogenannte Conj. Impf. *es-sem*, *possem*, sonst mit *r* statt *s: darem* u. s. w., zumal im Plsqpf. *leg-issem* gegenüber dem *-ĕrim*, auch selbst *leg-ĕrĭmus* mit Kürze, obschon doch wahrscheinlich mit *sim*, *sīmus* verbunden. Sollte aber in *-rem* und *es-sem* eigentlich ein Opt. des sigmatischen Aor. *(ποιήσαιμι)* stecken, und dadurch der syntaktische Unterschied sich erklären? Dem S. Conditionalis, worauf man sonst leicht riete, fügt sich nicht die Länge des lat. *-sēs*, *rēs*, gegen dortiges *s-yă-s* u. s. w.

Wir haben uns nun in Betreff des *ē* im got. Pl. und des *ē* von Verben mit *ē* im Perf. bei lat. Verben mit ursprünglichem *a* zu entscheiden, ob wir es dem s. *ē* im Perf. (also, weil *ăi* mit Beimischung eines *i*-Lautes, als sonst nur übliche Steigerung von *i*, und nicht *ă*) gleichzuachten haben, oder, wofür das ahd. *ā* an Stelle des got. *ē* spricht, lediglich mit einer Abart von langem *ā*, etwa wie im Gr. *η* so oft die Stelle von ursprünglicherem dorischen *ᾱ* einnahm. — So von der Sanskrit-Wurzel *gam* (also mit ursprünglichem *a*, woran zu zweifeln Unverstand wäre) das Präs. *gamâmi*, das redupl. Perf. *jagama* oder *jagāma*, aber synkopirt die 2. Pl. *jagm-a*. *Gamana* n. das Gehen. Dem steht sodann gegenüber got. *qvima* (vĕnio), *qvam* (vēni), *quēmum* (vēnimus), *quimans*. Ahd. *quimu*, Ich komme, *quam*, *quāmumēs*, kam, kamen, *quomanêr*, gekommen. — Das Zd. hat *źîzananti*, womit im Lat. synkopirtes *gignunt* sammt dem Med. *γίγνονται*, sowie den Conj. *źîzanâṭ*, womit *gignat* ein vollständiges Einverständnis nur heucheln, indem sie vielmehr dem S. *jajanti* sich enger anschließen trotz ihres *i*. Wenigstens möchte die Zend-Form einen näheren Bezug haben zu dem redupl. S. Aor. *ajîjanam*, Whitney § 864, gr. *ἐγενόμην* ohne Redupl. Aber im Perf. außer *γεγένημαι*, auch in intransitiver Bedeutung *γέγονα* und ohne Nasal *γέγαα*, *γεγαώς*. Im S., jedoch transitiv, *jajāna* (mit langem *a*), aber synkopirt *jajñus* statt des noch ved. *jajanús*; Part. *jajñi-vans*. — Ueber *man* s. PWb. und Graßmann. Von diesem *man*, was vedisch nur als Med. in Gebrauch, *mamnāthē* 2. Du.; *mamnātē*, womit sich *μέμνηται* vergleicht. Lat. ohne Präs.: *memini*, gleichsam revocavi in memoriam, wie auch got. *man*, *munum*, *munans*, meinen, denken. *Anaminds* f. (also mit *i*, Vermutung, vgl. lat. *men-ti-s*), aber *gamunds* f. 1. Gedächtnis, Andenken, 2. Gewissen. *Gamunan* *μιμνήσκεσθαι*. *Munan*, gedenken, wollen, *βουλεύεσθαι*, *μέλλειν*, also wie auch altn. *man* als recordor und *μέλλω*, Grimm Gr. I [2] 926. Sollte nun nicht, da got. auch *muns* 1. Meinung, Gedanke, 2. Vorsatz, Wille, das gr. auf ein Tun, was man zu tun gedenkt, hinweisende *μέλλω* eine ähnliche Umwandlung erfahren haben,

wie *ἄλλος* aus S. *an-ya-s?* Kommt doch S. *man* auch u. a. im Sinne von »etwas zu tun (Dat. des Inf.) gedenken« vor, und selbst ein Stamm *manya* neben sonstigem *mana* und *manu.* Es wäre nun zu überlegen, ob nicht das scheinbar nähere Verhalten von *μαίνομαι*, *μανία* und *μάντις* zu jenem *manya* etwa in solcher Weise ein Zusammengehen dieser ermögliche, wie S. *muni,* ein Begeisterter, Verzückter, pflegt auf *man* zurückgeführt zu werden. Sonst erinnerte *μέλλω* allenfalls auch als ein Drangehen an *μολεῖν,* wo nicht gar an *μέλει* (mihi curae est). *Mántu* 1. Berater, Walter, Lenker, 2. Ratschlag; das Walten. *Mantár,* Denker, woher denn auch *Μέντωρ* und *Minerva* die mit Geist (*manas* n.) Begabte, vgl. *manas-v-in,* sinnvoll, verständig. *Μέμονα* mit präs. Bedeutung: ich will, ich habe vor, trachte oder strebe. Etwa daher got. *manvus,* bereit? *Μενεαίνω* wünschen, begehren, trachten; zürnen ist allerdings eigentlich »im Sinne haben« mit dem Nebensinne »kräftigen und beharrlichen Wollens«. Und rührt sein zweites *ε*, woran kaum zu zweifeln, aus dem Casus obl. *μένε-ος* von *μένος* her, das ja nicht bloß Kraft, sondern auch festen Vorsatz, Dichten und Trachten bezeichnet. *Μενοινάω*, heftig verlangen, aber dürfte Desiderativ-Form auf *ιάω* sein, dessen *ι* sich auf das Suffix *ον* (vgl. redupl. *Μέμνων, ονος*) übertrug. Als Caus. zu betrachten sind aber ahd. *manên,* oder auch *manôn,* mahnen, ermahnen, wogegen in lat. Conj. II, welche sonst fast nur Intransitive in ihrem Schoße beherbergt, gleichfalls *moneo,* und daher *monumentum,* wie *μνῆμα*. Der Ablaut nach Weise von *doceo* (zu di(dc)sco) und *torreo.* Daneben findet sich nun ein zweites *μένω*, redupl. *μί-μνω*, im Lat. mit *a: maneo,* auch mit Acc. »erwarten«, als ein Bleiben mit Bezug auf einen Jemand. Dies würde nun zufolge Graßmann S. 993 in einem zweiten S. *man* (auch mit Redupl. *maman*) wurzeln, dem er den Sinn von »zaudern, zögern« beilegt. Nicht gerade unmöglich, wenn das »wo« oder »wobei bleiben« in *μένω*, etwa von der Bedeutung eines in ruhiger Erwartung Ausharrens (mit seinem Gedanken und Wollen bei etwas Verbleibens) ausgeht. Ja ferner denkbar: *μόνος* (*μοῦνος* etwa

wie *πουλύς*, neben *πολύς*, wie Zd. *paouru* neben *paru*, voll, von *par*, anfüllen), als gleichsam dasjenige, was — nach Hinwegnahme von allem Uebrigen — als Rest, mithin »ganz allein« übrig bleibt, *λοιπός*. Vgl. *μονή*.

Nun will eine neue Lehre, z. B. *γέγονα* decke sich vollkommen mit *jajāna*. In dem nämlichen einen Zwecke, ja; allein die zu dessen Erreichung angewendeten Mittel sind nicht eines und dasselbe, sondern zwei, die gar sehr auseinander gehen, und das eine unabhängig vom andern zur Anwendung kamen. Und welch abenteuerliche Wandlung das, hätte sich wirklich, wie verlangt wird, gr. *o* zu indischem *ā* hinaufverstiegen, oder umgekehrt *ā* zu *o* herabgemindert! Augenscheinlich steht *o* in *γέγονα* (trotz und neben *γέγαα*, ohne *n*, wie Persisch Inf. *zâ-den*) der Kürze [!] in der ved. 3. Pl. *ja-jănus* gegenüber, dessen zweimaliges *a* im Griechischen eine verschiedene Abänderung erfuhr. Zuverlässig nicht — umgekehrt! mag man auch das gr. *ε* als angeblichen Urlaut und besondere Art *a* für die Mouillirung von S. Gutt. zu Pal. verantwortlich machen, was doch gar nicht so sicher ist. Uebrigens hat ja auch das Griechische in einzelnen Beispielen selbst vor Liquida die quantitative Steigerung von *ᾰ* zu *ᾱ* im Dor., wofür dann mundartlich, mit ähnlicher Hinneigung zu dem *ι*-Laute (wie *ι* statt *ᾰ*), *η* eingetauscht wurde. So gestaltet sich das *α* in *ἐμάνην*, und nur durch Uebertreten von *ι* versteckt in *μαίνομαι*, zu *μέμηνα* mit präs. und, der activen Form ungeachtet, intrans. Bedeutung. Desgl. hat *ἔχανον*, *χαίνω* im Perf. dor. *κέχᾱνα*, gew. *κέχηνα*. *Φαίνω*, Aor. *ἔφηνα* mit Verlängerung des *α* in *ἐφάνην* wegen Wegfall von *σ* hinter Liq. Im Perf. *πέφαγκα*. Dagegen *πέφαται*, *πέφανται*, doch wohl jenes mit Einbuße des Nasals vgl. *φόνος* und redupl. Aor. *ἔπεφνον*, *Ἀρείφατος*, aber *παλαίφατος* zu *φημί*. Allein es findet sich auch z. B. *μέμηλε* trotz *ε* im Präs. *μέλει*, und nicht etwa *o*. Obige Formen verhalten sich mithin nicht anders wie *ἐπάγην*, Perf. *πέπᾱγα*, wofür lat. *pepĭgi* mit Umlaut, aber *compēgi* mit Ersatz für den Wegfall der Redupl. Der Grieche hatte schon im Präs. *πήγνυμι* (wie *ῥήγνυμι*, s. früher) Naturlänge,

und ich weiß nicht, ob auch in *πακτόω* (vgl. lat. *pactus*, doch unstreitig mit Kürze und nicht = dor. *πᾰκτός* statt *πηκτός*); dagegen der Lateiner bloß Position in *pango*, und *i* als Umlaut in *compingo*, aber *repango*. Auch *pignus* wie *facinus*, vielleicht indes als *pactum* zu *paciscor*, mit *g* aus *c*. Da *pangere* auch *figere* bezeichnet, gehören *pâlus*, Pfahl, *paxillus* gleichfalls dazu. *Pages* compactio, unde *compāges* et *propāgare* Non. 64, 28. Letzteres gleichsam causativ: bewirken, dass sich etwas gleichsam vorhefte, etwas fortpflanzen. *Repāges, repāgula*. Wir haben von dieser Wurzel mit *ă* als Urlaut das bunte Farbenspiel von *ĭ, ā, ē*. Es kommt aber vielleicht hinzu unser *füge*, mhd. *vüege*, ahd. *fuogju, fuogu*. Und selbst nicht unwahrscheinlich got. *fagrs* (engl. *fair*), passend, nützlich, gut, *εὔθετος; gafehaba*, passend, schicklich, *εὐσχημόνως*. Diese vielleicht jedoch zu *păciscor*, und *pax, pācis* als Vertrag.

Will man nun aber dem S. *jan* einen *e*-Laut unterlegen, worauf etwa *i* in ahd. *chin-d*, mhd. *kint* als Neutr. von *genitus* führte, wie erklärt sich nur dann lat. *gnâtus*, wenn nicht letzterem, wie im S., ursprünglich ein kurzes *a* zustand? Oder will man dem *nascor, nâtus* nicht Umstellung und dadurch (vgl. oben *mnâ* aus *man*) herbeigeführte Längung von *ă* zugestehen, und sich als synkopirtes *γενητός* (vgl. *γενήσομαι* mit Hineingleiten in schwache Conj.) vorstellen? Auch das S. hat im Part. *jā-ta* mit *ā*, was sich freilich mehr der Wurzelgestalt ohne Nasal, wie gr. *γέγαα*, anschließt. Das S. zählt nämlich drei Präsensformen 1. *janāmi*, wie lat. archaistisch *genunt* u. s. w. 2. redupl. *jajanti*, dem lat. *gignit*, abgerechnet *i* in der Redupl. und als Bindevocal, entspricht; und 3. intr. *jāyate*. Dazu, außer *jâ*, Nachkommenschaft, *jâyā* (Weib), womit gleich *jyā, γαῖα, γῆ* als *genetrix* die Tellus Lucr. 2, 600. Dann auch *jáni* und *jánī*, Weib, und got. *qens, qinô* engl. *queen*, sowie *γυνή*, dessen *υ* vermutlich also einem *gv* verdankt wird, aus welchem sich auch böotisch *βανά* (mit Wegfall) erklärt. Das Italienische bietet ja *gu* aus *v* in Menge. In ahd. *kuni* n., *γένος, γενεά* jedoch rührt *u* wohl einfach aus Ablaut her. Sein Suff. *i* ist genau das-

selbe, nur verstümmelt, wie in dem ja auch (als Eingebornes) verwanten lat. *ingen-ium*. — Behufs Differenziirung gehen sich dann aber auch öfters zu nahe aneinandergrenzende Wurzeln aus dem Wege mit Hilfe von Lautwechsel. Da haben wir also S. *jñātá*, aber *γνωτός*, *Πολύγνωτος* mit *ω* für *ā* dort, das auch im Präs. *jānāmi* (*γιγνώσκω*) vorhanden. Got. *kun-ths*, mhd. *unkunt* (also lat. *ignōtus* und gr. mit *σ*: *ἄγνωστος*) im Sinne von *unbekannt*, welches demnach das ursprüngliche *a* bewahrte, wie das Perf. *kan* (novi), Pl. *kun-num*. Mhd. *kenne* aus ahd. *channju*. So auch *ignârus* und trotzdem *ignôro*, wie *ἀγνώριστος*. Das Perf. *γέγωνα* bedeutet schwerlich von Hause aus »rufen«, in welchem Falle ja *ὅσον τε γέγωνε βοήσας*, eine abgeschmackte Tautologie wäre, sondern im neutralen Sinne: sich (allerdings durch Ruf) einem andern kund geben, auf sich aufmerksam machen. Engl. *to know*. Lat. *agnĭtus*, alt *agnotus*.

Dem S. *ā* entspricht eigentlich *ᾱ*, aber sodann auch mit anderer Farbenmischung, d. h. etymologisch, bald *η* bald *ω*, für deren Wahl nicht gerade leicht den jedesmaligen Bestimmungsgrund aufzufinden. So haben wir *ἵστημι*, *ἵστᾰμεν*; *τίθημι*, *τίθεμεν* und *δίδωμι*, *δίδομεν* nebeneinander, obschon im S. als deren Wurzeln gleichmäßig mit *ā*: *sthā*, *dhā*, *dā* angegeben werden, so jedoch, dass dieses *ā* vor schweren Endungen, also zuvor gekürzt, wegfällt. Vgl. *dad-mas*, *dadhmas*. Im Lat. stehen *stare*, *dare* beide mit *a* einträchtig zusammen, was freilich bei Compp., z. B. *adstare*, aber, abgeschwächt, *addere* u. s. w. sich ändert. Durch Umgestaltung von *dh* zu *d* sind sodann einzelne Compp. von *dhā* äußerlich unterschiedlos mit den auf *dā* zurückgehenden vermischt, so jedoch, dass z. B. *conditus*, *abditus* als = *ἀπόθετος*, hinweggelegt, nicht mit *δοτός* in *additus* dgl. gleichgeachtet werden darf. *Dătus* ist im S. *dat-ta* von redupl. *dad*, während *hi-ta*, *θετός*, mit Aufgeben der Aspiration in *dhâ*. Vgl. auch im Zd. Justi S. 150 die beiderlei *dâ* 1. geben, 2. setzen, machen, schaffen, zu welchem letzteren unser *tun*, *tat* = Zd. 3. Sg. Perf. *dadhâ*, *dadha*. *Dāta*, gegeben, allein auch ein zweites *dāta*, geschaffen. Ob nun Zd.

du als Nebenform für geben von Einfluss auf *ω* für *δίδωμι* gewesen, vermag ich nicht zu sagen. Es unterscheidet Justi nämlich davon ein zweites, als zu *dâ* = S. *dhâ* gehöriges *du* für machen, wozu jedoch got. *taujan*, *ποιεῖν*, sich lautlich nicht fügte, indem dessen *t* ein *δ*, nicht *ϑ*, voraussetzte. Ohne Frage hat der Unterscheidungstrieb zu schärferer Abhebung des *δίδωμι* mitgewirkt von S. *dâ* (mähen, abschneiden), *day* (verteilen), *δαίω*; besonders aber von *dâ* im Sinne von *δέω*, binden. *Dh* kommt übrigens zu — dem S. *dhâ, dháyati*, saugen, (got. anscheinend redupl. *daddjan*, lactare) mit Abl., wie Persisch *dâyah*, *ϑῆσϑαι*. — Bei den Ableitungen wechseln Längen und Kürzen, wie z. B. *ἀνάϑημα* und *ἀνάϑεμα* und so auch von *δέω*. (Schluss folgt im nächsten Hefte.)

Die Entdeckung des Beharrungsgesetzes.

Von Dr. Emil Wohlwill.

(Schluss.)

Aus den bisherigen Erörterungen folgt unmittelbar, dass auch in Bezug auf das Beharren in gerader Linie Galileis Anschauung nicht diejenige der späteren Mechanik sein kann; denn nach seiner Lehre vom Beharren der horizontalen Bewegung gilt ursprünglich für den Kreis, was die Späteren der geraden Linie vorbehalten. Die Angaben verbreiteter geschichtlicher Darstellungen entsprechen auch hier nicht dem wahren Sachverhalt. Ein hochangesehener Physiker der neusten Zeit stellt als »das von Galilei ausgesprochene Trägheitsgesetz« den Satz hin, dass »ein in Bewegung gesetzter materieller Punkt, falls keine fremde Ursache auf ihn wirkt, in gerader Linie fortläuft und in gleichen Zeiten gleiche

Wegabschnitte zurücklegt«.[1] — Ein Satz, in dem in solcher Weise das Beharren in gerader Linie allgemein behauptet wäre, ist nicht allein von Galilei nie geschrieben, sondern auch mit seinen anderweitigen Aeußerungen consequenter Weise nicht vereinbar.

Dass ein Körper, dem eine Bewegung in gerader Linie mitgeteilt ist, seine Richtung nicht ändert, wenn nicht gleichzeitig vorhandene oder neu hinzukommende Bewegungsursachen auf ihn wirken, ist vermutlich als gewiss, ja als selbstverständlich angesehen worden, wo immer man unbefangen die Frage der Fortdauer der Bewegung erörtert hat.[2] Jeder Schütze setzt, wenn er zielt, bei mehr oder minder klarer Berücksichtigung der durch die Schwere bedingten Abweichung das Beharren in gerader Linie voraus. Selbst denen, die das bewegte Medium die Fortdauer der Bewegung vermitteln ließen, musste um der Erfahrung willen eine Fortpflanzung des Antriebs in der Richtung der Anfangsbewegung naturgemäß erscheinen. So lässt auch Galilei in den »Dialogen« seinen Peripatetiker unbedenklich einräumen, dass der Weg der Geschosse zunächst in die Verlängerung des Geschützrohrs falle und durch die Richtung desselben bestimmt werde; der Weg der Kugel außerhalb des Geschützes, erläutert Sagredo, setzt die Richtung der kleinen Wegstrecke fort, die sie innerhalb des Laufs zurückgelegt hat.[3]

---

[1] C. Neumann, über die Principien der Galilei-Newtonschen Theorie Leipzig 1870, p. 14.

[2] Cf. diese Zeitschrift XIV, 384 u. f. Grundsätzliche Erörterungen über die geradlinige Bewegung knüpfen sich früh an die optischen Untersuchungen. Die geradlinige Verbreitung des Lichts war die unerlässliche Voraussetzung einer jeden rationellen Erklärung optischer Erscheinungen. Was in dieser Beziehung die Alten gelehrt, führt im 13. Jahrhundert Witelo (Vitellio) — schwerlich als erster — auf den allgemeinen Satz zurück, dass »die Natur in allem nach der Richtung der kürzeren Linie wirkt«. Dies, sagt er, zeige sich insbesondere auch bei den Bewegungen. Die schweren Körper fallen senkrecht zur horizontalen Fläche, aber auch die von Bögen gewaltsam abgeschossenen Pfeile werden in der kürzesten Linie nach der Richtung des Schusses fortgetragen. Cf. Vitellonis de optica sive perspectiva ed. Risner p. 192.

[3] Opere I, 193—194.

Ihre eigentliche Bedeutung gewinnt nun aber diese Lehre vom geradlinigen Beharren erst in der Anwendung auf die krummlinige Bewegung, das heißt in der Erkenntnis, dass eine Abweichung von der geraden Linie in allen Fällen die Wirkung einer hinzukommenden Ursache, die krummlinige Bewegung also niemals eine einfache ist. Einer Folgerung in diesem Sinne stand — wie leicht ersichtlich — im schärfsten Gegensatze die alte Lehre von der Kreisbewegung gegenüber. Die Kreisbewegung im Sinne der aristotelischen Lehre ist nicht in geringerem, sondern in höherem Grade eine einfache als die Bewegung in gerader Linie; galt diese Auffassung strenggenommen nur für die Bewegung der Himmelskörper, so wurde doch auch nur diese als die natürliche und demgemäß als wahre und reine Kreisbewegung angesehen. Nur langsam konnte dieser alten Anschauungsweise gegenüber die neuere Wissenschaft zur consequenten Anwendung der Lehre vom geradlinigen Beharren gelangen; mit der alten Gegenüberstellung beider Bewegungsgattungen hing aufs engste der Gegensatz von Himmel und Erde, von natürlichen und gewaltsamen Wirkungen, einer Naturbetrachtung nach wesentlich mechanischen und nach vorzugsweise teleologischen Gesichtspunkten zusammen. Die Zurückführung der Lehre von der Kreisbewegung auf das Gesetz des geradlinigen Beharrens war die Voraussetzung für die Begründung einer einheitlichen Naturerkenntnis und Naturanschauung. Die Größe eines solchen Resultats macht die Verzögerung des entscheidenden Fortschritts begreiflich. Galilei hat an seiner Verwirklichung erheblichen Anteil, aber auch er ist auf einer Uebergangsstufe stehen geblieben.

Die copernicanische Lehre war es auch hier, die zu neuen Erörterungen und dadurch zur Umgestaltung der alten Anschauungen führte. Um die Erdbewegung unglaublich erscheinen zu lassen, wiesen die Gegner mit besonderem Nachdruck auf die Tatsache, dass von rasch bewegten Kugeln und Rädern an ihrer Oberfläche haftende Gegenstände mit einer der Rotationsgeschwindigkeit entsprechenden Kraft abgeschleudert werden; in gleicher Weise, meinten

sie, würde die rasche Bewegung der Erde an ihrer Oberfläche jeden Zusammenhang aufheben, Gebäude zerstören, Lebendes nicht dulden.

Lässt sich nicht zweifeln, dass die hier berührten Wirkungen der Rotation bei den Alten nicht unbeachtet geblieben sind, so muss doch betont werden, dass unter den Argumenten des Aristoteles und des Ptolemäus gegen die Erdbewegung das soeben erwähnte sich nicht findet. Nur durch ein eigentümliches Misverständnis der alten Bearbeiter und Ausleger des Almagest, das Copernicus geteilt und durch sein Werk verewigt hat, ist in der allgemein verbreiteten Auffassung gerade dieser seltsame »physikalische« Gegengrund zur Meinung des Ptolemäus geworden.

Copernicus steht in seiner Erwiderung durchaus auf dem Standpunkt der alten Physik. Er hat die Erde unter die Sterne erhoben und somit gilt ihm als unzweifelhaft für sie, was alle Astronomen und Physiker für die Himmelskörper angenommen haben: die Kreisbewegung gehört zu ihrer eigensten Natur. »Was aber der Natur gemäß ist«, sagt er, »bringt Wirkungen hervor, die demjenigen entgegengesetzt sind, was gewaltsam geschieht. Denn dasjenige, worauf Gewalt oder ein Anstoß ausgeübt wird, muss zerstört werden und kann nicht lange bestehen: was aber von Natur geschieht, verhält sich richtig und wird in seiner besten Zusammensetzung erhalten. Ohne Grund also fürchtet Ptolemäus, dass die Erde und alles Irdische zertrümmert werde bei einer Umdrehung, die durch das Wirken der Natur hervorgerufen, das ein ganz anderes ist als das der Kunst, oder dasjenige, was durch den menschlichen Geist zu Stande gebracht werden kann.«[1]

Da Copernicus die Hauptgrundlage der gegnerischen Argumente, die Wesensverschiedenheit der Erde und der Himmelskörper nicht anerkennt, so kann er weitergehend den Verteidigern der Himmelsbewegung zumuten, die zer-

[1] Copernic. de revolutionibus Lib. I cap. VIII p. 21 der Thorner Ausgabe.

störende Wirkung zu ermessen, die der unvergleichlich viel raschere Umschwung des ganzen Himmels nach der alten Lehre hervorrufen müsste, wenn jene den Gebilden menschlicher Kunst entnommene Vorstellung auf die Weltkörper Anwendung fände. »Ist«, fragt er, »etwa deshalb der Himmel unermesslich geworden, weil er durch die unaussprechliche Gewalt der Bewegung von der Mitte fortgerissen wird und sonst zusammen stürzen würde, wenn er stände? Sicher würde, wenn diese Vorstellungsweise Geltung hätte, die Größe des Himmels sich auch ins Unendliche erweitern; denn je mehr er durch die Kraft der Bewegung in die Höhe gerissen wird, um so schneller wird die Bewegung sein, wegen der immer wachsenden Peripherie, die er im Zeitraum von 24 Stunden durchlaufen muss, und andererseits wächst mit dem Wachsen der Bewegung die Unermesslichkeit des Himmels. So werden sich die Geschwindigkeit und die Größe wechselseitig ins Unendliche steigern. Aber nach jenem physikalischen Axiom kann, was unendlich ist, nicht durchlaufen und in keiner Weise bewegt werden; notwendig wird also der Himmel ruhen.«

Im wesentlichen findet sich diese Antwort des Copernicus auf das »Argument des Ptolemäus« bei der Mehrzahl seiner älteren Anhänger wieder. Auch Kepler betont noch die Unvergleichlichkeit der Erscheinungen bei dem rotirenden Rade und der rotirenden Erde; aber seine Ansicht bildet insofern einen Uebergang zur Erkenntnis des allgemein geltenden Gesetzes, als er nicht auf ungleichartigen Ursprung, sondern auf eine Verschiedenheit der hier und dort wirkenden natürlichen Bedingungen die Abweichung der Vorgänge zurückführt. Nach Kepler werden Körper oder Körperteile, die sich unbefestigt auf Rädern befinden, durch die Rotation abgeschleudert, weil die Schwere sie zum Centrum der Erde treibt und sie demgemäß von ihrem Ort und von der Linie ihrer gewaltsamen Bewegung zu trennen sucht; das Abschleudern ist die Folge des Kampfes zwischen der Bewegung im Kreise und der Bewegung nach unten. Werden die schweren Körper am Rade festgebunden, so werden sie nicht

abgeworfen. »Aber die Steine sind durch die Anziehungskraft an die Erde gebunden und streben nicht vermöge ihrer Schwere nach irgend einer Seite außerhalb der rotirenden Erde; es ist daher keine Veranlassung zum Kampf und zum Forttreiben; während dort die forttreibende Gewalt um so wirksamer ist, je schwerer die Masse, sind hier die Steine überhaupt nicht schwer, wenn man die Erde, die ja der rotirende Körper selbst ist, hinwegdenkt.«[1] So ist also dem großen Schöpfer einer Physik des Himmels die Vorstellung von einem naturgemäß mit jeder Kreisbewegung verbundenen Streben, in der Tangente zu entweichen, völlig fremd geblieben.

Galilei gelangt zur Zurückweisung des ptolemäischen Arguments auf völlig verschiedenem Wege. Er benutzt in den »Dialogen über die Weltsysteme« die Gelegenheit dieser Erörterung, um sehr ausführlich und für Laien verständlich das Princip des »tangentialen Antriebs« darzulegen.[2] Wesentliches hat er dabei der Betrachtung Benedettis[3] über den gleichen Gegenstand nicht hinzugefügt. Dagegen spricht er nachdrücklich aus, was der Vorgänger nur angedeutet hatte, dass diese Wirkung der Kreisbewegung nicht schlechthin, sondern nur bei gleichem Durchmesser der Kreisbahn nach dem Verhältnis der Geschwindigkeiten zunimmt, während bei ungleichen Durchmessern und gleicher Umfangsgeschwindigkeit der kleineren Peripherie der größere Antrieb entspricht.[4] Ein Trugschluss liege daher schon in der Berechnung größerer Schleuderkräfte für die rotirende Erde auf Grund einer Vergleichung ihrer Geschwindigkeit mit derjenigen der künstlichen Räder ohne Rücksicht auf die

---

[1] Cf. Kepleri epitome astronomiae Copernicanae lib. I p. V. Opera, ed. Frisch VI, p. 183—184. Vergl. auch p. 164.

[2] Galilei opere I, p. 208 u. f.

[3] Cf. diese Zeitschrift Bd. XIV, p. 391 u. f.

[4] Galilei opere I, 233 u. f. Die Entdeckung dieser Tatsache ist also nicht, wie Whewell annimmt, Huyghens zuzuschreiben. Dass die Centrifugalkräfte nicht den Geschwindigkeiten, sondern den Quadraten dieser proportional seien, hat Huyghens zuerst erkannt.

außerordentliche Verschiedenheit der Krümmungen hier und dort.

Aber weitergehend glaubt Galilei aus der genaueren Betrachtung der geometrischen Eigenschaften der Tangente die Gewissheit entnehmen zu dürfen, dass Wirkungen der besprochenen Art an der Oberfläche der Erde, wie überall da, wo den im Kreise bewegten Körper die eigene Schwere zum Centrum treibe, überhaupt nicht stattfinden werden. Wie gering man diesen Trieb oder die wie immer beschaffene, eine Annäherung an das Centrum bewirkende Ursache sich vorstellen möge, so werde sie ausreichen, den Körper zur Peripherie zurückzuführen oder seine Entfernung aus derselben zu verhindern, sofern nicht die Tangentialbewegung die Trennung von der Kreislinie in einer Zeit bewirkte, die für eine merkliche Annäherung an das Centrum kraft jenes Triebes nicht genügt. Nun lehre aber die geometrische Betrachtung, dass sich auf der Tangente in der Nähe des Berührungspunktes immer Punkte nachweisen lassen, deren Entfernung von der Peripherie weniger als jede gedachte Größe betrage, und da der bewegte Körper diese immer durchlaufen müsse, ehe er zu größeren Abständen gelange, so werde auch die größte erdenkliche Geschwindigkeit nicht ausreichen, um bei noch so kleinem Trieb zum Centrum eine Abtrennung des Körpers von der Peripherie zu bewirken.

Es entspricht der Kampfesweise Galileis in der Verteidigung der Erdbewegung, dass er dem Gegner fühlbar macht, wie wenig ihm der wahre Sinn der vorgebrachten Argumente aufgegangen sei; er liebt es, seine Beweisführung so zu wenden, dass aus den Voraussetzungen des Gegners bei hinreichender Klärung der Begriffe statt der vermeintlichen Consequenzen, Ergebnisse entgegengesetzten Inhalts hervorgehen. So ist er in unserm Falle im Eifer des Kampfes dahin gelangt, die Tatsachen der Erfahrung selbst, von denen er ausgeht, als unmöglich erscheinen zu lassen; seiner Beweisführung gemäß muss »der schwächste Leim«, das äußerlichste Haften genügen, um eine Abtrennung

'gendwelcher Teile von dem im Kreise gedrehten Rade zu erhindern.

Unerörtert und, wie es scheint, unbeachtet bleibt dann uch in den sehr umständlichen Ausführungen, die Galilei em Gegenstande widmet, dass, wenn die Wirkung der chwere eine Bewegung ausschließt, doch zum mindesten twas, was der Spannung des Fadens und dem von der rehenden Hand empfundenen Zuge entspricht, sich bei den ·dischen Körpern bemerklich machen könnte oder müsste, ofern die Erde sich bewegt. Das Zugeständnis, dass auf ie rotirende Erde unbedenklich die Betrachtungen anzu-/enden seien, die für die Bewegung des gedrehten Rades elten, bleibt daher zunächst ohne praktische Bedeutung; ennoch sind sowohl in der grundsätzlichen Zulassung der-rtiger Vergleichungen wie in den Einzelheiten der Unter-uchung über das Tangentialbestreben für die Forschung und ie Wissenschaft der folgenden Generation wichtige neue Aus-'angspunkte gegeben.

Darf man als wahrscheinlich ansehen, dass an diese Jntersuchung sich die endgültige Begründung der Lehre vom ;eradlinigen Beharren knüpft, so scheint um so bemerkens-verther, dass Galilei auch hier fast ängstlich vermeidet, in ıllgemeiner Betrachtung zu weit über die Tatsachen der Be-ıbachtung hinaus zu gehen. Während schon fast fünfzig 'ahre zuvor Benedetti die Erklärung der gleichen Tatsachen lem allgemeinen Princip untergeordnet hatte, dass unter ıllen Umständen der bewegte Körper »Geradlinigkeit des Veges erstrebt«, fasst Galilei das Ergebnis seiner Unter-ıuchung in dem Satze zusammen, dass »die Kreisbewegung len Körpern einen Antrieb erteile, sich — für den Fall der Abtrennung — in der geraden Linie fortzubewegen, die den Kreis am Punkte der Trennung berührt«. Die Kreisbewegung ɔewirkt daher — wie er näher auseinandersetzt — dasselbe, wie der Schütze, der seine Kugel abfeuert und ihr dabei eine Bewegung in der Richtung des Büchsenlaufs mitteilt. »Mitteilung der Bewegung durch den Werfenden« — so

resumirt er in der Inhaltsübersicht der »Dialoge« — »finde nur in gerader Linie statt.«

Wenn nun aber schon zuvor erkannt worden, dass di Bewegung die Richtung des Antriebs beibehält, so schei ohne Weiteres zu folgen, dass eine Abweichung von d geraden Linie, also eine Fortbewegung im Kreise nur d durch zu Stande kommen kann, dass eine andere Bewegu in einer andern geraden Linie mitgeteilt wird, dass demna jede krummlinige Bewegung eine zusammengesetzte i Galilei hat diese Folgerung nicht ausgesprochen, er ist au sonst der Bedeutung des Satzes vom geradlinigen Beharr wenigstens in den uns vorliegenden Aeußerungen, nicht recht geworden; die Erörterung über das Tangentialbestreb fällt durchaus in den Rahmen einer Episode; im Zusamm hang seiner Bewegungslehre in den »Discorsi« sucht m vergebens irgend welche ausdrückliche Bezugnahme auf wichtige Princip.

Einen Aufschluss über diese eigentümliche Zurückhalt gewähren seine Aeußerungen über die Functionen der radlinigen Bewegung in einer wohlgeordneten Welt. der Einsicht in die Notwendigkeit, statt gesonderter gegensätzlicher Ordnungen des Himmels und der Erde allumfassendes Naturgesetz anzuerkennen, war für Galilei andere untrennbar, dass die gemeinsame Ordnung der N eine durchaus vollkommene sein und jede ihrer Einrichtu dem Zweck der ewigen Erhaltung sich unterordnen m Folgt er in dieser Betrachtung dem Aristoteles, so sch er sich in der Anwendung des Gedankens auf die Verte der Bewegungen dem Copernicus an. Während Arist für die Welt »unter dem Monde« der geraden Linie die Bedeutung zuteilte, wie dem Kreise für den Himmel, schränkte Copernicus die Function der geraden Linie au Zurückführung der Körper zu ihrem natürlichen Ort, s sie auf irgend eine Weise »gegen ihre Natur« von dems getrennt waren.[1] Dass diese Rückkehr auf dem kürz

[1] De revolutionibus I cap. VIII p. 23 der Thorner Ansgabe.

Wege erfolgen muss, entspricht der von Copernicus übereinstimmend mit Aristoteles festgehaltenen Vorstellung, dass »nichts der Ordnung der Welt so sehr widerstrebt, als dass irgend etwas sich außerhalb seines Ortes befindet.«

Zu den gleichen Ansichten bekennt sich Benedetti, der in aller Stille ein begeisterter Verehrer des Copernicus war. Auch ihm ist eine eigentlich natürliche nur die Bewegung im Kreise, weil nur sie »das Wesen des Körpers erhält«, nicht die geradlinige, weil sie zerstört.[1] Benedetti hat sich nicht bemüht, mit dieser naturphilosophischen Betrachtung das Ergebnis seiner mechanischen Ueberlegungen in Einklang zu bringen. So steht der Satz, in dem er eine »natürliche Neigung des Körpers in gerader Linie fortzugehen« statuirt, in unausgeglichenem Widerspruche neben demjenigen, der antiaristotelisch die Bewegung in gerader Linie als natürliche nicht gelten lassen will. Es sind die Naturanschauungen der alten und der neuen Zeit, die hier noch scheinbar friedlich in demselben Kopfe bei einander wohnen.

Noch überraschender, weil so durchaus Allem zuwiderlaufend, was man der Ueberlieferung gemäß von dem Begründer der neueren Physik erwartet, lauten Galileis Thesen. Man könnte glauben, ein Kapitel aus Aristoteles de coelo zu lesen, wenn man nicht wüsste, dass es der Salviati der »Dialoge über die beiden Weltsysteme« ist, der vielmehr gegen Aristoteles in folgender Weise argumentirt:[2]

»Was sich geradlinig bewegt, verändert seinen Ort, und indem es seine Bewegung fortsetzt, entfernt es sich immer mehr und mehr von dem bestimmten Punkt, von dem es ausgegangen und von allen Orten, die es nach einander durchläuft; kommt ihm eine solche Bewegung in natürlicher Weise zu, so war es zu Anfang nicht an seinem natürlichen Ort, es befinden sich also die Teile der Welt

[1] Benedetti diversarum speculationum liber p. 184—185. Motum rectum naturalem non esse primo et per se. Der Zusatz primo et per se reicht offenbar nicht aus, den hervorgehobenen Widerspruch abzuschwächen.

[2] Opere I, 24 u. f.



nicht in vollkommener Ordnung. Nun setzen wir a
voraus, dass sie vollkommen geworden sind; unmöglich
kann es ihnen von Natur zukommen, den Ort zu veränd
und demgemäß sich in gerader Linie zu bewegen. Da ü
dies die geradlinige Bewegung ihrer Natur nach unend
ist, weil die gerade Linie unendlich und unbestimmt
kann unmöglich einem Körper von Natur das Princip
kommen, sich in gerader Linie, das heißt dahin zu bewe
wohin unmöglich zu gelangen ist, indem dann kein vo
stimmtes Ziel vorhanden ist, und die Natur, wie Aristo
selbst gut sagt, nicht dahin zu bewegen unternimmt, w
zu gelangen unmöglich ist. Und wenn man etwa
dass, obgleich die gerade Linie und folglich die Bewe
in derselben sich ins Unendliche verlängern lässt, also
bestimmte Grenze ist, die Natur ihr dennoch, so zu s
willkürlich bestimmte Grenzen gesteckt und den natürl
Körpern natürliche Triebe gegeben hat, sich zu diesen
zubewegen, so antworte ich, dass man vielleicht sich
denken könnte, es habe dergleichen zur Zeit des ersten
stattgefunden, wo verworren und ungeordnet ungeschi
Materien den Raum durchschweiften; diese zu ordnen
die Natur sich sehr angemessener Weise der geradl
Bewegungen bedient, aber nach der besten Verteilun
Bestimmung der Oerter kann unmöglich eine natü
Neigung bleiben, sich fernerhin geradlinig zu bewege
aus solcher Bewegung Entfernung vom eigenen und
lichen Ort sich ergeben würde, das heißt Aufhebun
Ordnung; wir können also sagen, dass die gerade Lini
diene, die Stoffe zum Bau herbei zu schaffen, ist ab
Gebäude aufgeführt, so bleiben sie unbeweglich oder
beweglich, findet ihre Bewegung nur im Kreise statt.

Im unmittelbaren Anschluss an diese Betrachtun
Galilei aus, dass die Bewegung in gerader Linie, so
Annäherung an ein Ziel bewirkt, vorzugsweise, ja all
eignet sei, den Körpern auf natürliche Weise die v
denen Geschwindigkeiten mitzuteilen, die sie im Zust
geordneten Welt behalten sollen. Da mit der Ann

an ein natürliches Ziel seiner Vorstellung nach eine Beschleunigung naturgemäß verbunden ist, so werden beliebige Grade der Geschwindigkeit dadurch den Weltkörpern für die Dauer einzuprägen sein, dass sie von dem Ort ihrer Entstehung aus zunächst sich in gerader Linie in der Richtung auf ein Ziel, also etwa die Sonne bewegen, dass dann in entsprechend verschiedenen Entfernungen von jenem Ort die natürliche Zunahme der Geschwindigkeit unterbrochen und die geradlinig beschleunigte in eine gleichförmige Bewegung im Kreise um das ursprünglich erstrebte Ziel verwandelt wird. Denn wie nur durch die geradlinige Bewegung die betreffende Geschwindigkeit naturgemäß entstehen konnte, kann nur die Bewegung im Kreise um ein festes Centrum ihr Erhaltung und ewige Dauer verbürgen. Die Kreisbewegung hat demnach in der wohlgeordneten Welt eine Bedeutung, die der geradlinigen abgesprochen werden muss; sie ist die Bewegung, die den Hauptkörpern des Weltalls naturgemäß ausschließlich zukommt, sofern dieselben nicht in Ruhe sind, weil nur die Ruhe und die Kreisbewegung der Erhaltung dienen.

Galilei scheint an eine Entstehung des Planetensystems, wie sie hier hypothetisch angedeutet ist, ernsthaft geglaubt zu haben; er redet zuversichtlich von der Möglichkeit, einer solchen Voraussetzung gemäß den gemeinsamen Entstehungsort der Planeten aus den beobachteten Geschwindigkeiten derselben zu berechnen.[1]

Für seine Auffassung des Beharrungsgesetzes ist in dieser Vorstellung vor allem charakteristisch, dass er die

[1] Die Rechnung gestaltet sich dabei um so einfacher, als nach Galileis Annahme die Geschwindigkeit nur von der Dauer der Bewegung abhängig gedacht wird. Den Gedanken an eine Aenderung der Geschwindigkeitszunahme mit der Entfernung von dem als »Ziel« gedachten Centrum weist er an anderer Stelle ziemlich zuversichtlich zurück. Cf. Opere VII, 158. Am bestimmtesten bekundet er in dieser Beziehung seine Ueberzeugung, wenn er für die Tatsache der größeren Geschwindigkeit der in kleineren Kreisen bewegten Planeten eine Begründung sucht, ohne die Eventualität einer Ungleichheit der bewegenden Kräfte in Betracht zu ziehen. Cf. Opere I, 486 u. f.

einmalige Ablenkung des geradlinig bewegten Körpers in eine Kreisbahn als ausreichend hinstellt, um eine immerwährende Erhaltung der Bewegung in diesem Kreise zu bewirken.[1] Ausdrücklich wird dabei als die Voraussetzung der ganzen Hypothese betont, dass die göttliche Vorsehung, der jene Verwandlung der Bewegungen vorbehalten bleibt, sich innerhalb der Schranken natürlicher Wirkungsweisen halte;[2] die Ansicht erhebt also den Anspruch, das Beharren der Kreisbewegung der Himmelskörper auf durchaus natürliche, aller Orten wirksame Principien zurückzuführen.

In ähnlichem Gegensatze wie bei Benedetti stehen diese Speculationen Galileis anderweitigen Folgerungen über die Mitteilung und Erhaltung der geradlinigen Bewegung unvermittelt gegenüber. Vielleicht ist eine Empfindung der Unvereinbarkeit beider Vorstellungsreihen die Veranlassung jener äußersten Beschränkung im Ausdruck, wie in der Verwertung der mechanischen Lehre gewesen, die uns in der Untersuchung über das Tangentialbestreben überrascht. Die Differenz der Anschauungen hier und dort macht jedenfalls hinlänglich begreiflich, weshalb ein Versuch, das für die Construction der Wurflinie erprobte Verfahren auf die Untersuchung der Kreisbewegung anzuwenden, in Galileis Werken nicht gefunden wird.

Man hat wohl die Tatsache, dass in den »Dialogen über die Weltsysteme« die Kreisbewegung als eine einfache behandelt wird, während die »Discorsi« die Entstehung der parabelförmigen Wurflinie durch Zusammensetzung geradliniger Bewegungen kennen lehren, so deuten wollen, als ob hier eine fortschreitende Entwicklung der Erkenntnis documentirt sei, um derentwillen jene Auffassung der Kreis-

---

[1] Galileis Vorstellung erinnert an die früher erwähnten der älteren griechischen Philosophen (cf. diese Zeitschrift XIV, 371—372). Allerdings sahen diese die Erde, Galilei die Sonne im Centrum, aber von irgend welcher Wirkung des Körpers im Centrum auf die Planeten, die ihn umkreisen, ist hier wie dort nicht die Rede.

[2] Opere I, p. 26.

bewegung als eine später überwundene betrachtet werden dürfe. Es ist dabei übersehen worden, dass die Analyse der Wurflinie einer früheren Periode angehört, als die Abfassung der »Dialoge«; entscheidender ist, dass die »Discorsi« und zwar eigentümlicherweise im unmittelbaren Anschluss an die Erörterungen über die Parabel jene Phantasie von der Entstehung der kreisförmigen Planetenbahnen ohne wesentliche Veränderung reproduciren.[1] Galilei hat demnach auch hier den Nachfolgern überlassen, die Consequenz seiner Lehre zu ziehen.

Rascher als in dieser Richtung zur Vollendung gelangte, was er begonnen, vollzog sich der Fortschritt zur völlig allgemeinen Fassung des Satzes vom Beharren der Geschwindigkeit. Die Erkenntnis, dass eine jede Veränderung des Bewegungszustands durch das Hinzukommen fördernder oder hindernder Ursachen hervorgerufen wird, ist eine so einfache und für das Verständnis der Gesammtheit der Bewegungserscheinungen so außerordentlich fruchtbare, dass es — zumal in einer Periode frischer Activität im Bereich der mechanischen Forschungen — ausreichend war, sie irgendwie, wenngleich in unzureichendem Ausdruck, zur Sprache zu bringen, um ihren Inhalt als ein wahres und fundamentales Princip des natürlichen Wirkens begreiflich zu machen. Galileis einschränkende Fassung hat daher für seine Nachfolger die Anerkennung des Beharrungsgesetzes als eines allgemein gültigen kaum verzögert. Die vorwiegende Berücksichtigung des Beharrens in horizontaler Richtung war so wesentlich durch individuelle Veranlassungen im Geiste des Entdeckers und so wenig durch die Natur der Sache bedingt, dass die Leser der »Discorsi« ihr kaum aufmerksamere Beachtung schenkten, als die spätere Geschichtsdarstellung; hatte doch auch Galilei selbst wenigstens in dem einzelnen Falle der Untersuchung über die aufsteigende Bewegung auf geneigter Ebene das Princip des Beharrens in der Horizontalen, in Wahrheit bereits durch die Voraussetzung des Be-

[1] Opere XIII, p. 237.

harrens der Geschwindigkeit in der Richtung des Antriebs ersetzt und für den erweiterten Begriff nur die unzulängliche Ausdrucksweise beibehalten. Dazu kam, dass die übrigen von ihm entdeckten und ohne Rücksicht auf das Beharrungsprincip begründeten Bewegungsgesetze sich fast unmittelbar als Consequenzen eben desselben — nur weiter zu fassenden — Princips darboten. So lässt sich behaupten, dass der kurze Weg von Galileis bedingter zur völlig allgemeinen Formulirung gewissermaßen schon durch Balianis abkürzende Reproduction aus dem Text der »Discorsi« veranschaulicht wird.[1] Dass auf eine Nichtberücksichtigung der Beschränkung in Galileis Lehre der Uebergang zum allgemeinen Beharrungsgesetz im wesentlichen auch bei den andern ihm folgenden Forschern hinauskommt, wird eine nähere Prüfung ihrer Ausführungen beweisen.

Schon im Jahre 1632, unmittelbar nach dem Erscheinen der »Dialoge über die beiden Weltsysteme« veröffentlichte einer seiner bedeutendsten Schüler, der Pater Bonaventura Cavalieri zum lebhaften Verdruss des Meisters dessen bis dahin nur durch mündlichen Unterricht bekannt gewordene Analyse der Wurfbewegung.[2] Cavalieri bezieht sich in seinen Erörterungen wiederholt auf die »Dialoge« und verweist im übrigen auf Galileis versprochenes Werk über die Bewegung. »Auch für das Wenige«, erklärt er, was in seiner eigenen Schrift über diese Gegenstände mitgeteilt werde, verdanke er Veranlassung und Aufklärung »zum Teil«[3] den scharfsinnigen Erörterungen seiner beiden Lehrer Galilei und Castelli. Cavalieri hat den »Teil«, den er für sich selbst in Anspruch nimmt, nirgends hervorgehoben; es kann daher zweifelhaft

---

[1] Cf. diese Zeitschrift XV, p. 134.

[2] Bonaventura Cavalieri lo specchio ustorio overo trattato delle settioni coniche et alcuni loro mirabili effetti intorno al lume, caldo freddo, suono e moto ancora, Bologna 1632. Auf die Bewegung beziehen sich die Capitel 38—40 p. 151 ff. Vergl. über die Veröffentlichung Opere d. G. G. VII, 5, 13 und IX, 286, 290—293.

[3] Aus dem »in parte« des Textes wird in Cavalieris erster Mitteilung an Galilei »in gran parte«. Bemerkenswert ist, dass bei der

bleiben, wie weit er sich bewusst gewesen ist, in Bezug auf das Beharren der Bewegung reproducirend über den Meister hinauszugehen. Im Anschluss an die »Dialoge« lehrt er, dass wenn ein Körper gegen die ihm eingeprägte Bewegung indifferent ist, er sich in der betreffenden Richtung mit unveränderter Geschwindigkeit fortbewegt; statt aber, wie die »Dialoge«, die Indifferenz und demgemäß die Gleichförmigkeit auf die horizontal gerichtete Bewegung zu beschränken, zeigt Cavalieri alsbald, dass sie ganz allgemein stattfindet. Wird — so erörtert er — ein irgendwie, also etwa schräg nach oben geworfener Körper durch die Schwere von der ursprünglichen Richtung, die ihm der Werfende mitteilt, abgelenkt, so hat man nur von der hinzukommenden Bewegung zu abstrahiren, um zu erkennen, dass der Körper gegen die Bewegung, die ihm mitgeteilt worden, indifferent ist; dieselbe würde also gleichförmig sein, wenn nicht der Widerstand des Mediums wäre; »folgerichtig wird man daher annehmen können, dass die schweren Körper, wenn sie in irgend welcher Richtung geworfen werden, vermöge der eingeprägten Kraft sich in derselben gleichförmig fortbewegen«.

Nach dieser Betrachtung ist ein Vorzug der horizontalen Richtung nicht mehr vorhanden; er verschwindet auch bei der Construction der Wurflinie; Galilei folgend, construirt auch Cavalieri zunächst die Halbparabel als die Bahn des horizontal geworfenen Körpers, fügt dann aber hinzu, dass die gleiche Betrachtung und Construction sich ohne weiteres auf jede andere Richtung der Anfangsbewegung übertragen lasse, und dass demgemäß die Bahn des schräg aufwärts geworfenen Körpers eine Vollparabel sei. Offenbar beruht die Vereinfachung und Consequenz, die Galileis Wurflehre auf diese Weise gewann, auf der einfachen Wahrnehmung seines Schülers, dass man die Vorstellung von der Indifferenz eines Körpers gegen seine Bewegung nur klar zu fassen habe, um zu begreifen, dass sie von der Richtung der Bewegung

---

Analyse der Wurfbewegung eine Erklärung, durch die ausdrücklich Galilei als Urheber bezeichnet würde, nicht zu finden ist.

unabhängig ist. Mit dieser Wahrnehmung war dem Beharrungsgesetz die allgemeine Anwendbarkeit gewonnen.

Noch näher lag die gleiche Verallgemeinerung dem einsichtigen Leser der »Discorsi«; diesen Eindruck gewinnt man aus der Behandlung derselben Gegenstände in Torricellis Schrift »de motu gravium naturaliter descendentium et projectorum«.[1] Torricelli hatte unmittelbar nach dem Erscheinen der »Discorsi«, wie er selbst es ausdrückt, auf dem Felde, wo Galilei als emsiger Schnitter geerntet, hinter ihm Aehren gelesen, die jener liegen lassen oder weggeworfen. Die unbegrenzte Verehrung für den Meister hinderte ihn nicht, namentlich in dem Buch über die Wurfbewegung manches der Ausführung und Erläuterung bedürftig zu finden; vor allem vermisst er den Beweis für die Parabelform der Bahn eines schräg geworfenen Körpers. Seine eigene Beweisführung[2] geht von jener Hauptstelle des dritten Dialogs aus, die als die wichtigste für die Geschichte des Beharrungsgesetzes in Vorstehendem umständlich zu erörtern war.[3] Torricelli betrachtet mit Galilei als festgestellt und bewiesen, dass ein Körper, der frei oder auf geneigter Ebene fallend eine gewisse Geschwindigkeit erlangt hat, mit derselben aufsteigend die Höhe erreichen würde, aus der er herabgefallen ist. Während aber Galileis vorsichtige Erörterung noch dem Zweifel Raum lässt, ob die Bewegung eines »gewaltsam« aufwärts getriebenen Körpers nach denselben Gesetzen erfolge, wie diejenige eines Körpers, der seine Geschwindigkeit durch eine vorhergehende natürliche Bewegung erlangt hat, setzt Torricelli die völlige Uebereinstimmung des Verhaltens in beiden Fällen stillschweigend voraus, denn nur unter dieser Voraussetzung ist durch seinen einfachen apagogischen Beweis in Wahrheit dargetan: dass »der aufwärts geworfene Körper in natürlich verzögerter Bewegung die Hälfte des Weges zurücklegt, die er bei gleichförmiger Bewegung mit

[1] Cf. Opera geometrica Evangelistae Torricelli, Florentiae 1644, p. 95 u. f.

[2] l. c. p. 154 u. f.

[3] Vergl. diese Zeitschrift XV p. 124 u. f.

eicher Anfangsgeschwindigkeit in derselben Zeit zurück-
gen würde.« Stillschweigend ist demnach schon in diesem
sten Satz des Buchs »über die Wurfbewegung« die Anwend-
ırkeit des Beharrungsprincips auf Bewegungen jeder Rich-
ng und jeden Ursprungs angenommen. Ohne weitere Aus-
nandersetzung wird dann auch in der unmittelbar folgenden
:örterung über den schrägen Wurf als »offenbare« Wahr-
eit an die Spitze gestellt, dass der in beliebiger Richtung
ıfwärts geworfene Körper ohne den Zug der Schwere eine
eichförmige Bewegung in der Richtung des Wurfes an-
ehmen würde. Dies vorausgesetzt, bedarf es dann freilich
ır einer Nachbildung des von Galilei auf den horizontalen
'urf beschränkten Verfahrens, unter Anwendung bekannter
ometrischer Lehren, um streng zu beweisen, dass die Bahn
ıch der schräg aufwärts geworfenen Körper eine Parabel
. Torricellis Beweis ist im wesentlichen derselbe, durch
n noch heute unsere Lehrbücher die gleiche Wahrheit
ozuleiten pflegen. Dass es nichts weiter als die freiere An-
endung des Beharrungsprincips war, was ihn in den Stand
tzte, hier in einem wichtigen Punkt die Lehre der »Dis-
rsi« zu ergänzen, scheint Torricelli selbst kaum beachtet
ı haben.

Im Anschluss an den soeben berührten Beweis und als
rundlage für seine weiteren Untersuchungen zur Wurflehre
ellt er den Satz auf, dass der geworfene Körper, wenn er
irgend einem Punkte seiner Bahn aller Schwere beraubt
ird, sich in derjenigen geraden Linie mit unveränderter
eschwindigkeit fortbewegen würde, die die Parabel in dem
etreffenden Punkte als Tangente trifft. Hier findet sich die
:klärende Bemerkung: es sei ja eine jede Ursache beseitigt,
ie die Bewegung ablenken, beschleunigen oder verzögern
önnte; auch sei offenbar, dass der Bewegungsantrieb für
en bewegten Körper in jedem Teil der Tangente immer
erselbe sein werde, wie im Punkte der Berührung: das ist
ıst wörtlich die Erklärungsweise Galileis. Auch ist nicht
weifelhaft, dass Galilei für den hypothetischen Fall, dass
in bewegter Körper »aller Schwere beraubt würde«, das

Beharren des Bewegungszustandes genau in gleicher Weise statuirt haben würde, wie es hier geschieht; seine Untersuchungen über die aufsteigende Bewegung auf fester Ebene, wie über den horizontalen Wurf haben offenbar Torricelli den Weg gewiesen; tatsächlich ist jedoch eine ähnliche Betrachtung der Bewegungserscheinungen unter Abstraction von dem Vorhandensein der Schwere bei Galilei nirgends klar formulirt.

Im übrigen schließt sich die Behandlung des Beharrungsgesetzes bei den beiden ausgezeichneten Schülern Galileis eigener insofern an, als auch in ihren Schriften die Einführung nur gelegentlich, nur als Mittel für die Zwecke der Beweisführung stattfindet. Man kann ihren Auseinandersetzungen entnehmen, dass sie dem Satz die Bedeutung eines physikalischen Axioms zuerkennen, aber sie sprechen sich darüber nicht aus. Von einer Anwendung des Princips zur Erklärung der Fallgesetze ist bei beiden Forschern nur andeutungsweise die Rede. Erwähnung verdient, dass Cavalieri auch hier die Indifferenz der Körper gegen die mitgeteilte Bewegung zur Geltung bringt. Die fallenden Körper, sagt er, verlieren während die Schwere ihnen neue Geschwindigkeit mitteilt, die frühere nicht, »weil ihnen dieselbe nicht widerstrebt«.

Eine eingehendere Würdigung der Galileischen Lehre als eines Princips der gesammten Bewegungslehre findet sich in einigen Schriften, die wie Toricellis Erörterungen wenige Jahre nach dem Bekanntwerden der »Discorsi« veröffentlicht wurden. Der Zeitfolge nach sind hier zunächst die beiden Briefe Gassendis »de motu impresso a motore translato«[1] zu erwähnen, von denen der erste, zumeist in Betracht kommende, schon im Jahre 1640 geschrieben ist. Der durch den Titel bezeichnete Hauptinhalt der kleinen Schrift ist eine ziemlich breite Ausführung der Betrachtungen Galileis über den gleichen Gegenstand,[2] in der man neue Gesichtspunkte

[1] Parisiis 1642.

[2] Cf. diese Zeitschrift XV p. 97 u. f. Galileis Ansichten werden von Gassendi mehrfach als solche erwähnt, aber kein Leser seiner

nicht allzu reichlich finden wird. Gassendis Betrachtungen über das Beharren der Bewegung bieten den schon besprochenen gegenüber insofern ein eigentümliches Interesse, als sie mit Galilei von der Gleichförmigkeit und ewigen Dauer der horizontalen Bewegung ausgehen, im Sinne Galileis den Vorzug der horizontalen als der zumeist »natürlichen« Bewegung verteidigen, dann aber in weiterer Erwägung der Ursachen, um derentwillen die Bewegung in horizontaler Richtung unveränderlich dauert, und derjenigen, die eine Aenderung der Richtung und Geschwindigkeit bedingen, zur Erkenntnis der Umstände gelangen, unter denen jede Bewegung beharrt. Abweichend von Galilei nimmt Gassendi mit Kepler und Gilbert als Ursache der Bewegung zur Erde eine Anziehungswirkung des Erdkörpers innerhalb einer gegewissen Wirkungssphäre an. Die materiellen Ausströmungen, durch die er die Anziehung zu erklären versucht, würden einen Körper außerhalb dieser Sphäre nicht erreichen; in solcher Entfernung von der Erde — im leeren Weltraum — würde daher der Körper für immer ruhen können. Was aber würde geschehen, wenn er aus seiner Ruhe aufgestört, durch irgend eine Kraft getrieben würde? »Ich halte für wahrscheinlich«, antwortet Gassendi, »dass er sich gleichmäßig und ohne Aufhören bewegen würde und zwar langsam oder schnell, je nachdem ihm einmal ein kleiner oder großer Kraftantrieb eingeprägt würde. Den Beweis entnehme ich jener bereits erörterten Gleichförmigkeit der horizontalen Bewegung, da diese aus keinem andern Grunde aufzuhören scheint, als infolge der Beimischung der senkrechten Bewegung; weil nun in jenen Räumen eine senkrechte Beimischung nicht stattfände, so würde die Bewegung, welches immer ihre anfängliche Richtung wäre, sich der horizontalen gleich verhalten und nicht beschleunigt oder verzögert werden und demgemäß auch niemals aufhören.«

Schrift, der nicht auch die »Dialoge« kennt, wird diesen kurzen Hinweisungen entnehmen können, in welchem Maße Galileis Gedanken das eigentliche Thema der Gassendischen Betrachtungen bilden.

Man sieht, Gassendis Gedankengang ist in abweichender Form kein wesentlich anderer, als derjenige Galileis, wenn er Bewegungserscheinungen nachweist, bei denen die Bedingungen zutreffen, die der Regel nach nur bei der horizontal gerichteten Bewegung verwirklicht sind.

Um das Gesagte experimentell zu verdeutlichen, verweist Gassendi auf die Fortdauer der Bewegung eines als Pendel aufgehängten schweren Körpers. Hier, erklärt er, wird die Anziehung des Steins, die von der Erde ausgeht, von dem Faden in Schranken gehalten, der Stein bleibt daher unter der Einwirkung der beiden entgegengesetzten Kräfte wie indifferent, treibt man ihn daher in die Quere, so prägt man ihm eine Bewegung ein, gegen die er keinen Widerstand hat, und die er beständig behalten würde, wenn nichts anderes hinzukäme. Die weitere Ausführung des Versuchs, das Wirken des Beharrungsgesetzes in dem complicirten Fall der Pendelbewegung zu verfolgen, lässt zu wünschen übrig. Um so klarer tritt die Absicht hervor, zu verdeutlichen, dass »die Bewegung durch den leeren Raum, wo nichts anzieht und zurückhält, der Körper also durchaus nicht widersteht, gleichförmig und immerwährend sein würde«.

Was aber im Raume außerhalb der Anziehungssphäre der Erde zutrifft, gilt offenbar allgemein für jede einem Körper mitgeteilte Bewegung, sofern dieselbe für sich allein betrachtet wird; nimmt man an, dass im Augenblick, wo der Stein nach beliebiger Richtung geworfen wird, alles außer demselben durch göttliche Macht in nichts verwandelt würde, so wird der Stein seine Bewegung immerwährend und nach der Richtung, die die werfende Hand ihm mitgeteilt hat, fortsetzen; wo dies nicht zutrifft, ist als Ursache das Hinzukommen der senkrechten Bewegung infolge der Anziehung der Erde anzusehen.

Auf die gleiche Voraussetzung, dass jede mitgeteilte Bewegung beharrt, begründet dann Gassendi seinen Versuch einer Ableitung der Gesetze des freien Falls. Zum erstenmal erscheint bei dieser Gelegenheit die von Benedetti angedeutete Erklärung der Beschleunigung in der später all-

gemein angenommenen Ausdrucksweise: es ist die Anziehungskraft der Erde, die in jedem der auf einander folgenden sehr kleinen Zeitteile dem fallenden Körper einen Bewegungsanstoß einprägt und dadurch, da die früheren insgesammt beharren, die fortwährende Zunahme der Geschwindigkeit bedingt. Gassendis vergebliches Bemühen, auf diesem Wege das von Galilei festgestellte Gesetz der zunehmenden Fallräume abzuleiten, ist in hohem Grade lehrreich in Betreff der Schwierigkeit, die in jener Zeit der Fall der stetigen Geschwindigkeitszunahme selbst denen bot, die das Beharrungsprincip begriffen hatten. Gassendi sah sich genötigt, eine treibende Wirkung der Luft zu Hilfe zu nehmen, um zur Folge der ungeraden Zahlen zu gelangen [1].

Größere Klarheit beweisen seine Bemerkungen über die vis impressa. Das Beharrungsgesetz enthält die endgültige Antwort auf die Frage, um derentwillen man in einer früheren Periode auf die Vorstellung von einer Einprägung der bewegenden Kraft gekommen war; diese vis impressa erscheint der besseren Deutung der Erscheinungen gegenüber nicht nur überflüssig, sondern als ein irreführender und falscher Begriff. Dies ist in Gassendis Schrift nachdrücklich ausgeführt. [2] Zur Natur der Bewegung, lehrt er, gehört, dass sie beharrt, sofern sie ein beharrendes Subject hat und nichts Entgegengesetztes sie hindert; es bedarf dazu keiner fortgesetzten Wirkung der bewegenden Ursache und deshalb keiner Uebertragung oder Einprägung der Kraft. Will man von einer activen Kraft des Körpers, die Bewegung fortzusetzen, reden, so hat man doch dieselbe nicht sowohl als eingeprägt, als vielmehr von dem Bewegenden »angeregt«, aus dem passiven in den activen Zustand übergeführt zu bezeichnen; »klarer sagen wir, dass von dem Bewegenden nichts weiter einge-

[1] Cf. Gassendi de motu impresso a motore translato p. 66—73. Erst in einer vier Jahre später veröffentlichten Schrift hat er diese Hypothese und die darauf beruhende Erklärung als irrtümlich zurückgenommen und gezeigt, dass die Wirkung der Anziehungskraft genügt, um das Gesetz der ungeraden Zahlen verständlich zu machen.

[2] l. c. 74 u. f.

prägt wird, als die Bewegung«. Gassendi setzt voraus, dass es kein natürliches Bewegendes giebt, das nicht auch selbst bewegt ist; jene Einprägung ist ihm demnach das Ergebnis einer zeitweiligen Teilnahme an der Bewegung des Bewegenden; durch diese aber empfängt der Körper gewissermaßen nur eine erste Anleitung und Wegweisung, um dann dem Beharrungsprincip gemäß das einmal Begonnene selbständig fortzusetzen.

Betrachtungen verwanten und doch eigentümlichen Inhalts hat nicht lange nach Gassendi der schon erwähnte Baliani veröffentlicht. Baliani hatte, wie er selbst berichtet, etwa seit dem Jahre 1611 sich mit Problemen der Bewegungslehre beschäftigt. Eine erste Frucht seiner Bemühungen war die kleine Schrift »de motu naturali gravium«, die fast gleichzeitig mit Galileis »Discorsi« im Jahre 1638 erschien. Die Schrift überrascht durch die eigentümliche Behandlungsweise des Gegenstandes, wie durch das consequente Verschweigen des Namens Galilei bei Erörterungen, denen Galileis Forschung zu Grunde liegt. Für eine Reihe von Sätzen, die in den »Dialogen über die beiden Weltsysteme« zum ersten Mal, aber nur gelegentlich und in vorläufiger Mitteilung aus der Schrift »de motu« Erwähnung gefunden hatten, werden formell mathematische Ableitungen versucht, die mit ihren pedantischen Hinweisungen auf die Elemente des Euklid und der Verwertung zahlreicher der Begründung sehr bedürftiger »Suppositiones« das Fehlen eines mechanischen Princips als Ausgangspunkt der Erörterung doppelt fühlbar machen. Insbesondere lässt die Behandlung der Fall- und Pendelgesetze jede Andeutung der Erkenntnis vermissen, dass die besprochenen Erscheinungen als Consequenzen des Beharrungsprincips zu verstehen sind.

Eine sieben Jahre später veröffentlichte erweiterte Bearbeitung der Schrift von 1638 zeugt von dem außerordentlichen Einfluss der Galileischen »Discorsi«. Gleich das Erste, was hier zur Ergänzung des früher Gesagten erörtert wird, ist eine vermeintlich neue Lehre »vom Impetus«. Baliani definirt den Impetus als »die Kraft, vermöge deren ein Kör-

er ohne die Wirkung der Schwere oder irgend einer andern ache sich fortzubewegen vermag«. Das Ergebnis der Unterichung, die sich überall auf Galileis Spuren bewegt und och in der Weise der Ableitung sich überall von ihm entrnt, ist die Erkenntnis, dass »die vom Impetus herrührende ewegung oder die Bewegung ohne Beweger gleichförmig t«. Das ist offenbar nur eine andere Form des Galileischen atzes.

Eine selbständige Auffassung lässt sich freilich Baliani, er uns auch sonst als Selbstdenker bekannt ist, nicht abprechen. Die Ursache der Beschleunigung und ihres beimmten tatsächlich festgestellten Verhältnisses zu ergründen, teht bei ihm als Hauptantrieb der Forschung im Vorderrunde, die Lehre vom Impetus ist aus den Erscheinungen es freien und des an geneigte Ebenen gebundenen Falles bstrahirt und findet ihre Anwendung in erster Linie bei er Erklärung der von der Schwere herrührenden Beegungen; demgemäß ist seine Auffassung des Beharrungsesetzes von vornherein eine völlig allgemeine: Ruhe und Bewegung beharren. Aber Baliani begnügt sich nicht mit lieser tatsächlichen Aufstellung; nach Analogie der oft erwähnten Galileischen Lehre nimmt er eine absolute Indifferenz gegen Ruhe und Bewegung als allgemeine Grundeigenschaft ler beweglichen Körper an. Dass diese Eigenschaft als vahrhaftes Princip der gesammten Bewegungslehre anzuerkennen sei, versucht er in einer übersichtlichen Betrachtung ler mannigfaltigsten Bewegungserscheinungen nachzuweisen. Von Interesse ist, dass er dabei als entscheidenden Gesichtspunkt geltend macht, dass unter Anwendung eines solchen Princips auf die Erklärung der Erscheinungen die Annahme ausgeschlossen bleibe, »dass irgend etwas neu entstehe oder Entstandenes vergehe.«

Den Schluss der inhaltreichen Abhandlung bildet ein weiterer ins Einzelne gehender Versuch — der zweite in der Folge der mislungenen — das Gesetz der Fallräume auf das Beharrungsprincip zurückzuführen. Der richtigen Deutung wesentlich näher als Gassendi, kommt Baliani doch auf

Grund seiner Analyse der Erscheinungen zu der überraschenden Folgerung, dass das Galileische Gesetz nur ein näherungsweise zutreffendes sei.[1]

Von der hier in der Kürze versuchten Würdigung der Leistungen Balianis weicht seine eigene wesentlich ab. Er erhebt in einem ausführlichen Bericht über die zusammenhängende Folge seiner Forschungen auf die selbständige Auffindung sowol der Fall- und Pendelgesetze, wie der zur Erklärung derselben erdachten Lehre vom Impetus und der weiteren Annahme über das natürliche Verhalten der Körper bestimmtesten Anspruch: »Oftmals«, so heißt es am Schlusse dieser merkwürdigen Entdeckungsgeschichte, »hatte ich bedacht, wie die Natur aus den einfachsten Principien zahlreiche wunderbare Wirkungen hervorgehen lässt;[2] so schien mir wahrscheinlich, dass den beweglichen Körpern eine solche Natur verliehen worden sei, dass aus einer einfachen unmittelbaren Eigenschaft derselben die übrigen entspringen. Da also, wie ich gefunden, der bewegte Körper sich schließlich ohne Beweger gleichförmig bewegt, so scheint sich zu ergeben, dass die Bewegung Bewegung erzeugt, oder vielmehr: dass die Bewegung beharrt und sich selbst sozusagen ausdehnt und fortsetzt; daraus nun bin ich auf den Gedanken gekommen, dass das vielleicht die Natur der beweglichen Körper sei, dass sie sich indifferent verhalten sowol gegen die Ruhe wie gegen jede Bewegung, so dass, wenn nur eine Bewegung vorhergeht, aus welcher Ursache immer sie stamme, eine ähnliche darauf folgt oder sie selbst beharrt, in derselben Geschwindigkeit, die in einem bestimmten Augen-

---

1 Cf. Baliani de motu gravium p. 108—114. Eine genauere Verdeutlichung seiner Meinung ist ohne nahezu vollständige Reproduction nicht zu geben. Irrtümlich hat Whewell (II, 24) Baliani zu denen gerechnet, die eine Zunahme der Geschwindigkeit proportional den zurückgelegten Wegen verteidigen. Auch von Poggendorff (l. c. p. 293) ist über die in Rede stehende Ansicht misverständlich referirt.

2 Wer die Einleitung zu Galileis Lehre von der gleichförmig beschleunigten Bewegung kennt, wird hier nicht leicht den Anklang überhören.

blick erreicht war, bis sie behindert wird, und dass diese Fortsetzung der Bewegung, als unmittelbar aus der Natur des bewegten Körpers sich ergebend, vielleicht die einzige und einfache Ursache sei, aus der alle jene Wirkungen und Erscheinungen hervorgehen, die bei der natürlichen wie der gewaltsamen Bewegung von uns wargenommen werden.«

Ansprüchen solcher Art gegenüber pflegt man in der Geschichte der Entdeckungen sich auf die Prüfung der Priorität zu beschränken, und auch diese wird in der Regel dadurch als erledigt angesehen, dass man, soweit als tunlich, den Zeitpunkt der ersten Veröffentlichung außer Frage stellt. In dieser Beziehung genügt es allerdings, daran zu erinnern, dass Galileis »Discorsi« acht Jahre vor der zweiten allein in Betracht kommenden Bearbeitung der Schrift Balianis erschienen sind.

Ein ungleich größeres und allgemeineres Interesse bietet die Frage, ob nicht etwa der späteren Kundgebung — die ja nicht einmal die Priorität der Warnehmung auszuschließen vermag — eine unabhängige Gedankenarbeit zu Grunde liegt; nur in diesem Sinne scheint Baliani seinen Anspruch zu erheben, auch in diesem haben wir denselben als völlig haltlos zu betrachten. Dem Gesammtcharakter des Berichts, der durch eine Folge von Offenbarungen die Gedankenentwicklung ersetzt und in allen seinen Teilen das Gegenbild einer echten Entdeckungsgeschichte bietet,[1] entspricht die nicht hinwegzudeutende Unehrlichkeit in der Verleugnung der entscheidenden Taten Galileis. Wenn es im Jahre 1646 kaum in einem entlegenen Winkel des civilisirten Europa einen Mathematiker gab, dem Galileis Neubegründung der Bewegungslehre fremd geblieben war — wie anders als unehrlich soll man das Verhalten des angesehenen Genuesers nennen, der von den Abhandlungen »über die schwimmenden Körper« und »die Sonnenflecken« (1613) bis zu den

[1] Als charakteristisch in diesem Sinne betrachte ich unter anderm die Folge von Wendungen, wie: praeter expectationem sese mihi obtulit: nihil minus cogitanti mihi deducere contigit u. dergl.



»Discorsi« alles, was Galilei geschrieben, unmittelbar aus seiner Hand empfangen, der in mündlichem und brieflichem Verkehr über die mannigfaltigsten Probleme der Bewegungslehre Jahrzehnte hindurch mit ihm verhandelt hatte und nun vier Jahre nach seinem Tode die wichtigsten Ergebnisse seiner Forschung zu erörtern vermag, ohne seinen Namen zu nennen, ohne wenigstens für den unkundigen Leser der Auffassung vorzubeugen, dass er selbst es sei, dem die Wissenschaft all jene großen Wahrheiten verdankt! Was insbesondere das Beharrungsgesetz betrifft, so entscheidet hier der früher citirte Brief, in dem Baliani Seite und Zeile der »Discorsi« bezeichnet, die in der Formulirung eben dieses Gesetzes ihm das Grundprincip der gesammten Bewegungslehre auszusprechen scheinen.[1] Wenn von derselben Wahrheit in der Schrift von 1638 in eben dem Zusammenhange nicht geredet wird, wo die spätere Bearbeitung ihrer Bedeutung in vollem Maße gerecht wird, wenn auch der Brief von 1639 nicht andeutet, dass Baliani in jenem Satze Selbstgedachtes wiedergefunden, so bleibt für seine Aeußerung schwerlich eine andere Auffassung zulässig, als die nächstliegende, dass er in Galileis Buch auch für die eigene Forschung den pfadweisenden Gedanken gefunden; sein späteres Verhalten aber ist dadurch gekennzeichnet, dass er diese Abhängigkeit wider besseres Wissen verleugnet.

Wie hoch man im übrigen dasjenige schätzen möge was Baliani selbstdenkend der Lehre Galileis hinzugefügt hat, — unzweifelhaft gehört auch seine selbständige Forschung durchaus der Sphäre Galileis an; es wird daher nicht weiterer Rechtfertigung bedürfen, dass seiner in diesem Zusammenhange vor Descartes gedacht ist, wenn gleich die »Principia« des letzteren zwei Jahre vor der Schrift »de motu naturali gravium« erschienen sind. Als eine Frucht der Entdeckungen Galileis gewährt die Klarheit und Bestimmtheit, mit der von Baliani die grundlegende Bedeutung des Gesetzes zur Sprache gebracht ist, zugleich einen ausreichenden Beweis dafür, dass

[1] Vgl. diese Zeitschrift XV p. 134.

es der weiteren von Descartes ausgehenden Anregung nicht mehr bedurfte, um der neuen Erkenntnis den ihr gebührenden Einfluss auf den Entwicklungsgang der Wissenschaft zu sichern.

Dennoch würde diese geschichtliche Betrachtung in wesentlicher Beziehung unvollständig bleiben, wenn sie das Verhältnis Descartes' zum Beharrungsgesetz unerörtert ließe. Zunächst weil auch Descartes die selbständige Entdeckung des Beharrungsgesetzes in Anspruch genommen hat. Es ist das sowol ausdrücklich geschehen in der Behauptung, dass er das Gesetz aus seinen Vorstellungen von dem Wesen Gottes abgeleitet habe, wie implicite in seinen Aeußerungen über Galileis Entdeckungen. Hochmütig versichert er, nachdem er die »Discorsi« gelesen, dass er in den Werken Galileis nichts finde, was seinen Neid erregen könnte, und fast nichts, was er sein eigen nennen möchte. In ganz ähnlicher Weise hatte er sich früher schon über die »Dialoge« ausgesprochen; bei dieser Gelegenheit erklärt er ausdrücklich Galileis Gesetz der Fallräume für identisch mit demjenigen, das er selbst entdeckt und dem P. Mersenne mitgeteilt habe; freilich will er nur mit vielen Einschränkungen als Wahrheit hingestellt haben, was Galilei seines Erachtens mit Unrecht bedingungslos behauptet.[1]

Derartige kritische Aeußerungen gegen den Mitbewerber pflegen nicht zu Gunsten der Ansprüche eines Denkers gedeutet zu werden, zumal wenn ein weiteres bestätigendes Zeugnis weder seinen Schriften, noch den Mitteilungen der Zeitgenossen zu entnehmen ist. So wird in der Geschichte der Physik der Anspruch Descartes' auf die Entdeckung des Beharrungsgesetzes kaum noch als vorhanden betrachtet, während diejenigen, die in biographischer Charakteristik Galileis Stellung zur Geltung zu bringen haben, ihn als völlig

[1] In Wahrheit hat Descartes, wie andere vor ihm, Proportionalität der Geschwindigkeiten mit den zurückgelegten Wegen vorausgesetzt und hat daher zum Gesetz der ungeraden Zahlen nicht gelangen können. Sehr schwer begreiflich ist, wie er trotzdem, nachdem er die »Dialoge« gelesen, in Galileis Gesetz das seine wiederfinden konnte.



haltlose Anmaßung zurückweisen. Dass andrerseits die verehrungsvollen Darstellungen der Cartesianischen Philosophie die physikalischen Lehren des Meisters schlechthin als seine Entdeckungen feiern und ihm eben darum neben einer Neubegründung der Philosophie und Geometrie auch die Erneuerung der Naturlehre und Mechanik zuschreiben, ist bekannt genug.

Eine völlig einfache Erledigung gestattet auch hier nur die Frage nach der Priorität der Veröffentlichung. Sie ist durch die Tatsache entschieden, dass in keinem der von Descartes selbst veröffentlichten Werke vor den Principia philosophiae (1644) des Beharrungsgesetzes gedacht wird. Allen weitergehenden Folgerungen dagegen, namentlich der Annahme, dass Descartes die hier in Betracht kommenden Lehren aus den Werken Galileis geschöpft habe und in wissentlicher Unwahrheit verleugne, was er ihm verdankt, widerspricht aufs bündigste die Entstehungsgeschichte der »Principia«.

Es ist bekannt, dass das Urteil der Inquisition gegen Galilei Descartes veranlasst hat, auf eine Veröffentlichung seiner beinahe vollendeten kosmologischen Schrift »les mondes« zu verzichten, weil dieselbe die Bewegung der Erde voraussetzt. Aber den Angaben über diese Schrift, die in den Briefen Descartes' an Mersenne erhalten sind, entspricht in entscheidenden Beziehungen der nach dem Tode Descartes' bekannt gewordene »traité de la lumière ou des mondes«;[1] es wird daher kaum zu bestreiten sein, dass uns in diesem Fragment, das überdies in allen seinen Teilen als eine frühere Bearbeitung der betreffenden Abschnitte der Principia philosophiae erscheint, in der Tat die 1631—33 entstandene Schrift erhalten ist. Unter den Lehren aber, die hier im wesentlichen übereinstimmend mit den Ausführungen der Principia entwickelt werden, findet sich das Beharrungsgesetz; Descartes hat dasselbe also gekannt und ausgesprochen, ehe er Galileis »Dialoge über die Weltsysteme« kennen lernte.

[1] Oeuvres de Descartes ed. Victor Cousin IV p. 211 u. f.

Eine noch frühere Beschäftigung mit der gleichen Lehre weist die Schrift »Cogitationes privatae« nach, die Leibnitz ausdem Nachlass Descartes' abgeschrieben und bewahrt, aber erst in neuester Zeit Foucher de Careil wieder aufgefunden und veröffentlicht hat.[1] Die fragmentarischen Aufzeichnungen verschiedensten Inhalts, aus denen diese Schrift besteht, gehören der Zeit des ersten Wanderlebens ihres Verfassers in Deutschland und Holland an und sind im Jahre 1619 begonnen. Hier heißt es, wenige Seiten nach einer Bemerkung, der das Datum 23. September 1620 hinzugefügt ist:

»Vor einigen Tagen habe ich mit einem sehr scharfsinnigen Manne verkehrt, der mir die folgende Frage vorlegte: ein Stein, sagte er, fällt in einem bestimmten Zeitpunkte von A nach B, wird aber von der Erde beständig mit derselben Kraft angezogen und verliert nichts von derjenigen Geschwindigkeit, die ihm durch die frühere Anziehung mitgeteilt worden ist; er meinte nämlich, dass, was sich im leeren Raume bewegt, sich immer bewegt; es wird gefragt, in welcher Zeit der Stein den bestimmten Raum durchlaufen wird.«[2]

Die hier als »Meinung« eines Ungenannten eingeführte Voraussetzung ist offenbar mit dem Beharrungsgesetz identisch. Den Worten, in denen Descartes die gestellte Aufgabe mitteilt, ist ebensowenig wie der unmittelbar folgenden Lösung[3] zu entnehmen, wie er selbst sich jener Zeit zu dieser Lehre verhalten hat. Die Annahme erscheint berechtigt, dass sie ihm neu gewesen ist; es wäre demgemäß der Ursprung der Descartesschen Lehre vom Beharren der Bewegung in der bedeutungsvollen Anregung zu suchen, die ihm — etwa um 1620 — von einem Ungenannten geboten

[1] Cf. Oeuvres inédites de Descartes, précédées d'une introduction sur la méthode par M. le Cte Foucher de Careil. Paris 1859.

[2] l. c. p. 16.

[3] Diese Lösung stimmt mit den Antworten auf die gleiche Frage überein, die sich aus späterer Zeit in Descartes' Briefwechsel finden cf. Oeuvres ed. Cousin VI p. 216. VIII p. 205 u. f. Dass Descartes schon die entscheidende Voraussetzung der Aufgabe nicht im Sinne Galileis auffasst, geht aus dem oben (p. 364 Anm.) Bemerkten hervor.

wurde. Ersichtlich ist in der Formulirung jener Aufgabe zugleich die Ueberzeugung ausgesprochen, dass auf der Erhaltung jedes früher mitgeteilten Antriebs die Beschleunigung der fallenden Körper beruhe. Die Andeutung genügte, um einem Descartes die Wahrheit der entscheidenden Voraussetzung einleuchten zu lassen.

Ob nun die Auffassungsweise des Ungenannten eine demselben ursprünglich eigene war, ob also ihm etwa zuzuschreiben ist, was später Descartes sich angeeignet hat, lässt sich auf Grund der kurzen Mitteilung nicht entscheiden; als mindestens gleich wahrscheinlich wird man betrachten dürfen, dass auch für ihn Galileis Lehre die Quelle der Einsicht gewesen ist. Lässt sich ein Satz von ähnlicher Allgemeinheit des Ausdrucks bei Galilei nicht nachweisen, so zeigt doch die Uebereinstimmung der einfachen Gedankenentwicklung bei seinen nächsten Nachfolgern, wie mit Naturnotwendigkeit und ohne weitere Entdeckung die unbedingte sich aus der bedingten Galileischen Auffassung ergab. Galileis Lehre aber war zu jener Zeit in mannigfacher Weise zugänglich, vor allem in der kurzen Mitteilung der Briefe über die Sonnenflecken (1613),[1] dann auf dem Wege mündlicher Mitteilung. Was in jenen Briefen im Vorübergehen ausgesprochen war, hatte Galilei lange zuvor in Padua ergründet und vor Schülern aller Nationen vorgetragen. Wenn es des Beweises bedürfte, dass durch die Vermittlung solcher Hörer sich Jahrzehnte vor der Veröffentlichung seiner Hauptwerke seine neuen Lehren auch nach Holland und Deutschland verbreiten konnten, so genügt dafür der Brief, den im April 1611 Graf Danielo Antonini, damals als Militär in flandrischen Diensten, aus Brüssel an ihn gerichtet hat und der uns diesen Lieblingsschüler Galileis (ähnlich wie zehn Jahre später Descartes) in den Pausen des Soldatenlebens mit einem Satz der neuen Bewegungslehre beschäftigt zeigt, der erst in den »Discorsi« von 1638 veröffentlicht wurde.[2] Solchen

[1] Dass der geschichtlich wichtige Passus bei den Zeitgenossen beachtet wurde, beweist ein Brief Balianis cf. Opere di G. G. VIII p. 299.
[2] Galilei opere VIII p. 139.

Tatsachen gegenüber kann fast überraschend erscheinen, dass eine Wahrheit von der Bedeutung des Beharrungsgesetzes so lange Zeit nachdem sie begriffen und ausgesprochen war, sich der Kenntnis so vieler und bedeutender Forscher entziehen konnte, und um so weniger wird man berechtigt sein, ohne bestimmten Nachweis den Mann, von dem Descartes sie empfangen, von Galileis Unterweisung unabhängig zu denken.

Als eine selbständige Gedankenentwicklung, die neben der Entdeckung Galileis auf Descartes schon in jüngeren Jahren wirken konnte, und höchstwahrscheinlich gewirkt hat, mag hier die Lehre Keplers von der Trägheit der Materie Erwähnung finden. Kepler hat ein Beharrungsgesetz im Sinne Galileis nicht gekannt; aber er hat im Anschluss an die Lehren des Aristoteles und vielleicht unter dem Einflusse der Naturphilosophie des Bernardino Telesio die Vorstellung von der Unfähigkeit der Materie, aus sich selbst Bewegung zu erzeugen, oder auch nur zu erhalten, in eigentümlicher Weise ausgebildet. »Jeder Körper«, erklärt er, »ruht seiner Natur nach an jedem Orte, an den er gebracht wird; denn die Ruhe ist wie die Finsternis eine privatio, die nicht geschaffen zu werden braucht, sondern dem Geschaffenen anhaftet; die Bewegung dagegen ist etwas Positives wie das Licht. Wenn daher ein Stein von seinem Ort sich bewegt, so tut er das nicht kraft seiner materiellen Natur, sondern als entweder von außen getrieben oder angezogen oder von innen heraus als begabt mit einer Kraft, die auf etwas gerichtet ist. In diesem Fall bekundet sich die Unfähigkeit oder Abneigung der Materie zur Bewegung durch den Widerstand, den sie der Bewegung entgegensetzt. Ist diese bewegende Ursache nicht — wie Kepler dieses bei der Schwere in der Nähe der Erdoberfläche annimmt — über alles Verhältnis hinaus größer, als das Widerstreben der Materie,[1] so ist die Geschwindigkeit der Bewegung durch den Widerstreit und das Verhältnis beider Ursachen be-

[1] Damit hängt die früher erwähnte Erklärung Keplers für das Fallen der Körper auf bewegter Erde zusammen. Vgl. diese Zeitschrift XV, 93.



stimmt. Während aber die älteren Physiker und Philosophen in solchem Widerstande die charakteristische Eigenschaft der irdischen schweren Körper und der Erde selbst gefunden hatten, behauptet Kepler die materielle Natur auch der Himmelskörper, insbesondere der Planeten. An die Spitze der Axiome zur Physik des Sonnensystems stellt er in seinem Hauptwerk »über die Bewegung des Mars« (1609) den Satz: dass der Körper des Planeten von Natur geneigt ist, an jedem Ort zu ruhen, an den er, von allen andern getrennt, gebracht wird. Unter dieser Voraussetzung erklärt sich einfach, dass die Planeten zwar — Keplers eigentümlicher Lehre gemäß — der rotirenden Sonne folgen, aber nicht, wie der widerstandslose Körper müsste, mit der gleichen Winkelgeschwindigkeit, sondern in einer Zeit, die für jeden eine andere, durch seine Entfernung und durch das Maß seines Widerstandes gegen die Bewegung, d. h. die Quantität seiner Materie bestimmte ist.[1]

In der in deutscher Sprache geschriebenen »Antwort an Helisäus Röslin«, die bald nach dem Buch »über die Bewegungen des Mars« erschienen ist, hat Kepler dieselben Betrachtungen in eigentümlicher Weise reproducirt. Röslin hatte gegen die Bewegung der Erde unter anderem geäußert: »die Erden mit Wasser und Luft seind die grobe materialische corporliche Elementa, schwer, faul, träg und unkräftig in ihrer Natur, der Himmel aber das wesentlich Element und formalische, ja ipsa forma und anima mundi; wie nun ein jedes Ding des Leibes halben faul und unbeweglich ist, aber der Seel halben sich hin und herbewegt — also ich viel leichter glauben kann, wie der Himmel und Firmament in 24 Stunden so weiten Weg mit so schnellem Lauf herumkomme, dann das ich glauben kann, wie die Erden herumgehen sollte«.[2] Darauf erwidert Kepler: »in meiner Astronomia nova ist erwiesen, dass die Sternekugeln ebensowohl etwas gleich einer Schwere haben, dadurch sie nit zum Lauf

[1] Opera Kepleri, ed. Frisch III, p. 305—306.

[2] Röslin, historischer, politischer und astronomischer natürlicher Discurs von heutiger Zeit Beschaffenheit. Straßburg 1609.

sondern vielmehr zum Stillstehen verursacht werden. Soll nun diese proprietas überwunden werden, so gehört ein Beweger dazu, in des Menschen Leib eine Seel, in der großen weiten Welt ein species immateriata, versans in actu motus, welche alle Sternkugeln, so dero nahen, und also auch die Erdkugel selber mit ihr herumführe, in dem sie stärker ist, dann deroselben Natur, zum Stillstehen geneiget; dann wann nit ein jeder Planet, sowol als die Erde in sich hielte eine Trägheit zum Umlaufen, die ihn mehr zum Stillstehen reizte: so würden alle Planeten so geschwind herumkommen als Mercurius, weil sie alle nur einen Treiber haben, welcher in der Höhe und in der Tiefe zugleich herumgeht und in einerlei Zeit.«[1]

Die Stelle ist bemerkenswert, als die erste, in der Kepler für die von ihm angenommene natürliche Unfähigkeit der Materie zur Bewegung, offenbar durch die Wendung des Gegners veranlasst, sich des Ausdrucks »Trägheit« bedient. Das entsprechende Wort inertia findet sich nicht in der Schrift über die Bewegung des Planeten Mars, dagegen regelmäßig in der späteren ausführlicheren Behandlung desselben Gegenstandes im vierten Buch der Epitome Astronomiae Copernicanae.

Zwischen diesen beiden Werken liegt die Entdeckung des dritten Keplerschen Gesetzes, nach dem das Verhältnis der Umlaufszeiten verschiedener Planeten, wie Kepler es ausdrückt, das anderthalbfache von dem Verhältnis der mittleren Entfernungen ist. Damit hängt die erhöhte Bedeutung zusammen, die in der Epitome Astronomiae Copernicanae dem Widerstand oder der Trägheit der Planetenmaterie beigemessen wird; denn die Erklärung des dritten Gesetzes läuft darauf hinaus, dass Kepler die Umlaufszeiten der verschiedenen Planeten direct proportional der Größe der zu durchlaufenden Bahn und der Masse der Planeten setzt, die letztere aber im umgekehrten Verhältnis mit der Entfernung von der Sonne sich ändern lässt; die Abweichung von der einfachen Proportionalität der Bahnen und der Umlaufszeiten

[1] Kepleri Opera ed. Frisch I p. 507.

erscheint demnach als directes Maß für die Trägheit und dadurch für die Masse der Himmelskörper.[1]

Auch in diesen späteren Ausführungen Keplers ist es die Neigung zur Ruhe, die als eigentlicher Grund des Widerstandes, wenngleich überwunden, immer von neuem bewegende Kraft in Anspruch nimmt; eine Aenderung der Geschwindigkeit tritt ein, sobald die Differenz zwischen bewegender Kraft und Trägheit eine andere wird. Dieser Vorstellungsweise entspricht, dass Kepler durchaus im Sinne der Vorgänger Galileis auch bei der Bewegung geworfener Körper die Kraft des Werfenden zwar übertragen, aber mit fortdauernder Bewegung sich abschwächen und vernichten lässt.[2] Dagegen beweisen einige Aeußerungen der Epitome Astronomiae Copernicanae, dass seine Trägheitslehre eine Anwendung auf die Erhaltung der Bewegung wenigstens nicht ausschließt.

Bekanntlich hat Copernicus neben der jährlichen und täglichen der Erde eine dritte Bewegung zugeschrieben, durch die während des jährlichen Umlaufs die Axe der Erde so gedreht wird, dass sie immer nach derselben Seite des Himmels gerichtet ist, »als ob sie unbeweglich bliebe«. Eine Bewegung der Erde erscheint für diesen Zweck nur erforderlich, wenn man sich im Sinne der älteren Astronomie die Erde von ihrer Sphäre getragen und an derselben befestigt denkt. Christoph Rothmann hat wohl zuerst bemerkt, dass hier in Wahrheit ein relatives Ruhen der Erdaxe zu Grunde liege. Diese Erhaltung der Axenrichtung sucht Kepler zu erklären; er hält es für möglich, dass der Mangel einer Bewegungsursache oder die natürliche Trägheit der Materie der Erde in der gegebenen Richtung der Axe die Ursache sei; es bedürfe offenbar einer Kraft, um dieselbe aus ihrer Lage

[1] Offenbar liegt in dieser Auffassung der Keim für Newtons Lehre der Massenanziehung. So gewiss Kepler nicht nur eine Geometrie, sondern eine Physik der Himmelsbewegungen zu begründen geglaubt hat, so unzweifelhaft ist auch eine Auffassung des Verhältnisses unzutreffend, die Newton allein den Sinn der Keplerschen Gesetze finden lässt.

[2] Cf. unter anderm Opera VI p. 378.

zu bringen; da aber eine Mitteilung (impressio) von Bewegung, die eine Abweichung bedingen würde, nicht stattfindet, so ruht sie in ihrer Lage.

Aber auch die Erhaltung der Rotation um die fortschreitende Axe glaubt Kepler in seinen späteren Aeußerungen auf die Trägheit zurückführen zu können. Er hält es für möglich, dass »der Sitz des Impetus der Rotation« eben diese Trägheit der Materie des Erdkörpers und ihre Dichtigkeit sei und dass er derselben in gleicher Weise eingeprägt werde, wie dies bei dem gewaltsam umgetriebenen Kreisel geschieht; »je schwerer die Materie des Kreisels, um so trefflicher legt sich die äußere Kraft in ihn hinein, um so länger dauert die von ihr eingeprägte Bewegung; Federn aber und dergleichen Körper, die keinen Widerstand haben, nehmen nicht leicht die Bewegung auf und sind auch nicht für Wurfmaschinen oder Schleudern geeignet«.

Bei weiterer Erwägung der verschiedenen Möglichkeiten, an die man in Betreff des Ursprungs der Rotation zu denken hat, kommt Kepler auf die Betrachtung der Kreiselbewegung zurück. »Wenn Knaben«, heißt es hier, »einen Kreisel nach beliebiger bestimmter Richtung sich drehen lassen können, mit um so gleichmäßigerer und beständigerer Bewegung, je besser die Uebertragung erfolgt ist, so dass der einmal in Bewegung versetzte Kreisel, nachdem er den Antrieb in sich aufgenommen, sehr viele Umdrehungen macht, bis er, durch die Unebenheiten des Tisches und die Gegenwirkung der Luft behindert und durch sein Gewicht besiegt, in allmählich abnehmender Bewegung niederfällt — warum kann Gott nicht der Erde von Anfang an eine solche Einprägung verliehen haben, gewissermaßen von außen her, aus der alle folgenden Rotationen noch heute in fortdauernder Kraft beharren, da diese Rotation durch keine äußere Rauhheit und nicht durch die Dichte der ätherischen Luft, durch kein Gewicht oder innere Schwere gehindert wird, die Trägheit der Materie aber als Subject dient, um den Impetus aufzunehmen und die Rotation fortzusetzen.«

Mit der Betrachtung der Trägheit als »Sitz des Impetus der Rotation«, als »das Subject für die Fortsetzung der Bewegung« ist unverkennbar eine wesentliche Weiterentwicklung des Begriffs, ein Uebergang zur Erkenntnis des allgemeinen Widerstands gegen jede Aenderung des Zustands angedeutet, ein Weg, der, consequent verfolgt, gleichfalls zur Entdeckung des Beharrungsgesetzes führen musste.

Aber freilich bezeichnet Kepler nur eine Auffassungsmöglichkeit und auch diese nur für den beschränkten Fall. Allzu mannigfaltig stehen ihm für die Zwecke der Erhaltung der Bewegung körperliche und seelische Kräfte, vorübergehende, dauernde und stets sich erneuende Uebertragung des bewegenden Agens zu Gebote, als dass er jene absolute Unzerstörbarkeit der irgendwie entstandenen Bewegung als den allgemeinen und ausschließlichen Wirkungsmodus der Natur hätte begreifen können. Um so mehr veranschaulicht die Gesammtheit seiner mechanischen Betrachtungen, wie durchaus neu noch im zweiten Viertel des 17. Jahrhunderts die Lehre Galileis der herschenden Denkweise gegenübertrat. Andrerseits lag in Keplers bestimmter Formulirung der kosmologischen Probleme, in seinen Bemühungen um eine physikalisch-mechanische Lösung eben dieser Probleme, und insbesondere in den Versuchen, die Mechanismen zu finden, auf denen die unveränderte Erhaltung der Planetenbewegungen beruht, die wichtigste Vorarbeit für eine Erkenntnis der wahren Functionen des Beharrungsprincips im Bereich der Himmelsmechanik.

Der erste, der an Keplers Probleme mit voller Kenntnis des Galileischen Gesetzes herantrat, war Descartes. Diesem geschichtlichen Zusammenhang entspricht die hervorragende Stellung, die Descartes in seiner Naturlehre dem Beharrungsgesetz angewiesen hat.

Die Unveränderlichkeit Gottes bedingt nach Descartes die unveränderte Erhaltung seines Werkes. Die in der Natur stattfindenden Veränderungen entsprechen diesem höchsten Zweck und unterliegen deshalb festen Gesetzen. Das erste dieser Naturgesetze ist: dass jedes Ding, insofern es ein ein-

faches und ungeteiltes ist, soviel an ihm ist, immer in demselben Zustande bleibt und nur von äußeren Ursachen verändert wird.[1] »Wenn also«, erläutert Descartes, »ein Teil der Materie viereckig ist, so überzeugen wir uns leicht, dass er immer viereckig bleiben werde, wenn nicht von anderswoher etwas hinzukommt, was seine Figur verändert; wenn er ruht, so glauben wir nicht, dass er jemals anfangen werde, sich zu bewegen, wenn er nicht von irgend einer Ursache dazu getrieben wird; und keine größere Veranlassung ist, zu glauben, dass, wenn er sich bewegt, er jemals aus freien Stücken und von keinem andern behindert, diese seine Bewegung aussetzen werde. Und deshalb ist zu schließen, dass das, was sich bewegt, sich immer bewegt.«

In der ferneren Auseinandersetzung über den scheinbaren Widerspruch der Erscheinungen findet Descartes die herschende Meinung, dass vielmehr die bewegten Körper ihrer Natur gemäß nach Ruhe streben »im höchsten Grade den Naturgesetzen widersprechend«; »denn die Ruhe«, erklärt er, »ist der Bewegung entgegengesetzt, und nichts kann aus eigener Natur zum Entgegengesetzten werden, oder sich selbst zerstören.«

Diesen Erörterungen folgt unmittelbar als »zweites Gesetz der Natur« die Lehre: »dass ein Teil der Materie, abgesondert betrachtet, niemals dahin strebe, seine Bewegung in schiefen Linien fortzusetzen, sondern ausschließlich in geraden; wenngleich viele oft genötigt werden, von ihrer Richtung abzuweichen wegen des Zusammentreffens mit andern und — wie kurz zuvor gesagt worden — in jeder Bewegung gewissermaßen ein Kreis entsteht in aller gleichzeitig bewegten Materie.«

»Die Ursache dieser Regel«, fährt Descartes erläuternd fort, »ist dieselbe, wie die der vorhergehenden, nämlich die Unveränderlichkeit und Einfachheit der Wirkung, durch welche

[1] Ich citire hier und im folgenden den Text der Principia philosophiae. Eine Vergleichung mit der Formulirung der gleichen Lehren in der älteren Schrift »le monde« lässt mannigfache bemerkenswerte Abweichungen erkennen.



Gott die Bewegung in der Materie erhält; denn er erhält sie nur genau so, wie sie in eben dem Augenblicke ist, in dem er sie erhält, ohne Rücksicht darauf wie sie vielleicht vorher gewesen ist. Und obgleich keine Bewegung im Augenblicke geschieht, ist doch offenbar, dass alles, was bewegt wird, in jedem während seiner Bewegung anzugebenden Augenblicke die Tendenz hat, seine Bewegung nach irgend einer Seite in gerader Linie fortzusetzen, aber niemals in irgend welcher gekrümmten Linie.«

In dreifacher Beziehung wird durch diese Sätze eine Weiterentwicklung, wenn nicht in der Erkenntnis, doch in der Auffassung des Beharrungsgesetzes bezeichnet. Zum ersten Mal werden die Lehren von der Erhaltung der Geschwindigkeit und von dem Bestreben, die Bewegung ausschließlich in gerader Linie fortzusetzen, — die Lehren Galileis und Benedettis — als zusammengehörige Wahrheiten dargelegt,[1] zum ersten Mal in dieser Vereinigung als Fundamentalsätze der gesammten Bewegungslehre und — bezeichnet als die beiden ersten Naturgesetze — an die Spitze einer umfassenden physikalischen Theorie gestellt, in ihrer Bedeutung für die Entstehung und Erhaltung der geordneten Welt betrachtet.

Mit dieser Betonung des Ranges und der Bedeutung des Beharrungsprincips hängt als Drittes, Wichtigstes zusammen, dass die besondere das Beharren der Bewegung betreffende Lehre als einzelnes Ergebnis der allgemeinen Wahrheit hingestellt wird, der Erkenntnis, dass alles was ist, in seinem Zustande unverändert beharrt, solange nicht äußere Ursachen eine Aenderung bedingen. Indem Descartes die Gestaltung der Welt auf Grund der beiden Gesetze in Verbindung mit dem noch zu erwähnenden dritten als diejenige Form des natürlichen Geschehens darstellt, die allein der

[1] In den früher besprochenen Aeußerungen der ersten Nachfolger Galileis wird zwar stets das Beharren der Bewegung in der geraden Linie der Anfangsbewegung mit berücksichtigt, aber in Bezug auf die allgemeine Behandlung der krummlinigen Bewegung der Lehre Galileis nichts Wesentliches hinzugefügt.



Unveränderlichkeit Gottes entspricht und aus ihr unmittelbar folgt — hebt er dieselben über die Bedeutung von Erfahrungsgesetzen weit hinaus. Das Beharrungsgesetz ist einbegriffen, wenn Descartes schon im Discours de la méthode von den Gesetzen redet, »die Gott in solcher Weise in der Natur festgestellt und von denen er solche Begriffe unseren Seelen eingeprägt hat, dass wenn wir hinlänglich über dieselben nachgedacht, wir nicht mehr zweifeln können, dass sie in allem, was in der Welt ist und geschieht, genau beobachtet werden; und dass, wenn Gott mehrere Welten geschaffen hätte, es keine geben könnte, in der sie nicht als Gesetze beobachtet würden«.[1]

Als geschichtlich bedeutsam darf man diese erweiterte und veränderte Auffassung des Beharrungsgesetzes ansehen, ohne sich deshalb einer Täuschung hinzugeben weder über den Wert der Descartesschen Forschung in dem hier in Betracht kommenden Gebiet der Bewegungslehre, noch über die positive Förderung der mechanischen Wissenschaft durch den Versuch einer philosophischen Ableitung der erfahrungsmäßig gewonnenen Erkenntnis.

Descartes ist mannigfaltigen Fehlgriffen gerade da verfallen, wo er in der Erklärung einzelner Bewegungserscheinungen, wie insbesondere in seiner Weltbildungslehre die Consequenzen des Beharrungsprincips zur Geltung zu bringen sucht, er überhört den Widerspruch seines ersten Gesetzes gegen wichtige Annahmen derselben Theorie, es sind andrerseits gerade die bedeutendsten aus demselben Gesetz sich ergebenden Erkenntnisse in Galileis Werken, die er in wegwerfender Beurteilung teils als unzutreffend, teils als unerheblich bezeichnet; die Wahrheit, der er so große Bedeutung beimisst, erscheint demnach in seinen Händen fast völlig unfruchtbar,[2] aber dies alles ändert nichts an der

---

[1] Discours de la méthode cap. V cf. Oeuvres ed. Cousin I p. 168 und 170.

[2] Vergleichen wir Descartes mit Galilei, sagt Whewell — und man wird ihn schwerlich der Uebertreibung zeihen können — so möchten wir sagen, dass von den mechanischen Wahrheiten, die im Anfang des

Tatsache dass die Veröffentlichung der Principia philosophiae den Zeitpunkt bezeichnet, mit dem die Bedeutung des Beharrungsprincips zu allgemeiner Anerkennung gelangt und dass dafür jene nachdrucksvolle Einführung und Darlegung entscheidend gewesen ist.

Aber das Beharrungsgesetz, soweit es in den beiden ersten Descartesschen Gesetzen enthalten ist, lässt eine Bestimmung darüber vermissen, inwiefern auch unter der Einwirkung hinzukommender Ursachen eine Erhaltung der früheren Bewegung stattfindet. Die Antwort Descartes' auf diese Frage ist dem dritten Gesetz seiner Principia zu entnehmen. Freilich enthält dasselbe wesentlich mehr und anderes, als der üblichen Auffassung des Beharrungsprincips, also dem Sinne entspricht, in dem wir die Frage stellen, aber die Abweichung ist das Ergebnis einer geschichtlichen Entwicklung, in der eben das Descartessche Gesetz eine wichtige Rolle spielt.

Die Aufgabe, deren Lösung im Anschluss an die beiden ersten dem dritten Gesetz entnommen werden soll, ist keine geringere, als: die Unveränderlichkeit der Natur in der Gesammtheit der natürlichen Veränderungen und insbesondere die unveränderte Erhaltung der Quantität der ursprünglich geschaffenen Bewegung in allem Wechsel der Verteilung begreiflich zu machen. Nun gilt aber als die weitaus gewöhnlichste Form der Veranlassungen zur Aenderung des Bewegungszustandes nach Descartesscher Vorstellungsweise »das Zusammentreffen mit andern Körpern«, nur von diesem ist in dem dritten Gesetz und in den verwanten Erörterungen der Principia in demselben Zusammenhange die Rede, wo Galilei und seine Nachfolger bis auf den heutigen Tag schlechthin von »äußeren Ursachen« der Veränderung reden.

Aber ungleich mehr als diese Fassung der Frage weicht die Antwort von den später entwickelten Vorstellungen ab. »Trifft ein Körper,« — so lehrt Descartes — »der bewegt

17. Jahrhunderts erreichbar waren, Galilei so viele und Descartes so wenige erfasst hat, als für einen Mann von Genie nur irgend möglich war.

wird, auf einen andern und hat er kleinere Kraft, um in gerader Linie fortzugehen, als dieser andere, ihm zu widerstehen, dann wird er nach einer andern Seite abgelenkt und während er seine Bewegung beibehält, verliert er nur die bestimmte Richtung der Bewegung; hat er aber größere Kraft, dann bewegt er den andern Körper mit sich, und soviel er ihm von seiner Bewegung giebt, soviel verliert er.«

Den Ausgangspunkt dieser eigentümlichen Lehre bildet das Bemühen, mit dem Grundgesetz der Erhaltung der Summe aller vorhandenen Bewegung die ihrer Natur nach unbegriffenen Erscheinungen des elastischen Stoßes in Einklang zu bringen. Wenn ein bewegter Körper nach dem Zusammenstoß mit einem andern harten sich zwar in veränderter Richtung, aber mit unveränderter Geschwindigkeit fortbewegt, während der widerstehende Körper unverändert ruht, so ist eine Aenderung in der Verteilung der vorhandenen Bewegung nicht bewirkt; es scheint also, dass durch den Widerstand ausschließlich die Richtung der Bewegung beeinflusst wird.

Diesen Schein nimmt Descartes für das wirkliche Verhalten, und demgemäß lehrt er: es sei in jedem Falle die Bewegung als solche von ihrer bestimmten Richtung zu unterscheiden; die letztere könne sich ändern, während die »Bewegung« völlig unverändert bleibe. Dies geschieht, wenn nach dem Stoß der eine Körper resp. (unter bestimmten Verhältnissen) beide zurückprallen. In unzweideutiger Weise ist bei dieser Auffassung die Vorstellung ausgeschlossen, dass von dem widerstehenden Körper eine Wirkung ausgehe, die der Mitteilung einer Bewegung in bestimmter Richtung gleichzuachten sei. Ebensowenig ist aber eine anderweitige befriedigende Aufklärung darüber, wie die Ablenkung in die resultirende Richtung zu Stande kommt, weder hier noch in der »Dioptrik«, wo Descartes dieselbe Frage behandelt, oder in den Briefen, in denen er die Einwürfe gegen seine Ansicht widerlegt, zu finden. Auf die Erklärung, die er insbesondere für die Gleichheit des Einfalls- und Zurück-

werfungswinkels giebt, konnte schon Hobbes völlig zutreffend erwidern, dass man sie nur verstehe, wenn man dem bewegten Körper eine Kenntnis der in Betracht kommenden mathematischen Sätze zuschreibe.

Unverkennbar kommt die Forderung gesonderter Betrachtung für die Bewegung und die Richtung derselben auf eine Modification des Beharrungsgesetzes hinaus. Der Widerstand gegen Veränderungen der Geschwindigkeit und der Richtung, wie ihn das erste und zweite Gesetz der Principia statuiren, erscheint im Sinne des dritten fast qualitativ verschieden. Die äußere Ursache, die eine Aenderung der Geschwindigkeit bedingt, ist ein scharfgemessener Kraftaufwand, eine Mitteilung oder Entziehung von Geschwindigkeit in solcher Weise, dass dem Gewinn oder Verlust des bewegten Körpers die Veränderung im Zustande des bewegenden genau entspricht. Dagegen ist mit der Aenderung der Richtung, die der widerstehende Körper verursacht, eine Aenderung im Zustande desselben nicht verbunden, und wenn von einer Kraft die Rede sein kann, die auf den bewegten Körper ausgeübt wird, so ist es doch eine solche, die ihm weder giebt noch nimmt. Nicht unwesentlich ist durch diese ergänzende Betrachtung auch der Sinn der Bemerkung verändert, durch die Descartes im Zusammenhang des zweiten Gesetzes das Streben des krummlinig bewegten Körpers von seiner Bewegung unterscheidet. Im Sinne der heute als selbstverständlich geltenden Anschauung sagt dieser Zusatz, dass die wirkliche Bewegung eine zusammengesetzte ist, in der das Streben in gerader Linie fortzugehen oder vielmehr die demselben entsprechende Einzelbewegung als Componente von bestimmter durch die Geschwindigkeit gemessener Größe enthalten ist. Da aber nach Descartes die Richtung der Bewegung mit der Geschwindigkeit derselben nichts zu tun hat, so kann auch ein Maß des Strebens in gerader Linie fortzugehen nicht durch die Geschwindigkeit der Bewegung gegeben sein; das Streben in gerader Linie fortzugehen ist dieser Auffassung gemäß eine unmessbare Größe und entzieht sich deshalb jeder mechanischen Verwertung. Wird

trotzdem nicht darauf verzichtet, dasselbe bei mechanischen Erklärungen zur Geltung zu bringen, so ist Unklarheit und innerer Widerspruch der Betrachtung nicht zu vermeiden; unklar und widerspruchsvoll sind in der Tat die mannigfaltigen Ausführungen, in denen Descartes die Wirkungen des geradlinigen Beharrens nachzuweisen versucht. Mit der hier angedeuteten eigentümlichen Beschränkung, die durch das dritte Gesetz der Sinn des zweiten erfährt, hängt unter anderm auch zusammen, dass Descartes so geringe Schwierigkeiten darin findet, das von ihm gefolgerte Centrifugalbestreben der rotirenden Materie mit der Erhaltung der Rotationsbewegung in Einklang zu bringen, dass er einer Berechnung nicht bedarf, um den Widerstand der umgebenden Materie unter allen Umständen als ausreichenden Ersatz für die erforderlichen Centripetalkräfte anzusehen.

Die Geschichte des Beharrungsgesetzes hat in der Entwicklung der Mechanik von den Descartesschen »Principien der Philosophie« bis zu Newtons »Mathematischen Principien der Naturphilosophie« die Folge der Forschungen auf benachbarten Gebieten zu betrachten, durch die der Irrtum Descartes' seine Berichtigung fand; die Geschichte der Entdeckung, die ausschließlich den Gegenstand dieser Untersuchung bildet, hat nur auf die Schwierigkeiten hinzuweisen, die der correcten und allgemeinen Durchführung des Galileischen Princips im Wege standen und in den Betrachtungen des Mannes, der am lebhaftesten die Bedeutung dieses Princips hervorgehoben, eine so weitgehende Verkennung seines wahren Sinnes veranlassen konnten. Es bedurfte keiner das Princip selbst berührenden Entdeckung mehr, sondern nur einer principiellen Aufklärung über diejenigen Erscheinungen, die seiner consequenten Anwendung zu widerstreben schienen, um von dem unvollständigen und misverständlich ergänzten Gesetz Descartes' zur vollständigen und endgültigen Formulirung Newtons zu gelangen.

Wie das dritte Gesetz Descartes' den Ursprung des Misverständnisses und den Irrweg selbst bezeichnet, so bietet das dritte der von Newton an die Spitze seiner Bewegungs-

lehre gestellten Gesetze den Schlüssel zur klaren mechanischen Auffassung aller jener unklar erfassten und misdeuteten Wirkungen und dadurch die Vorbedingung für eine Wiederherstellung des Beharrungsprincips im Sinne Galileis. Was einer Anwendung dieses Princips in den Erscheinungen des elastischen Stoßes, in den Wirkungen unbewegt bewegender Widerstände zu widerstreben scheint, findet seine Lösung in dem einfachen Satze:

»der Wirkung ist stets eine Gegenwirkung entgegengesetzt und gleich«.[1]

Auf Grund dieses erst im Anschluss an das Beharrungsprincip entwickelten Axioms betrachten wir die Aenderung der Richtung des zurückprallenden Körpers als das Ergebnis der Zusammensetzung einer nicht aufgehobenen Componente der ursprünglichen mit einer neuen nach Richtung und Geschwindigkeit durch den Antrieb der Gegenwirkung bestimmten Bewegung; die Aenderung des Bewegungszustandes entspricht in diesem, wie in allen verwanten Fällen dem Princip des ungestörten Miteinanderseins der gleichzeitig oder in zeitlicher Folge mitgeteilten Bewegungen, das heißt dem Beharrungsgesetz in dem weiteren Sinne, in dem es die Regel für die Gesammtheit der Veränderungen des Bewegungszustandes einbegreift.

Während also Newton im wesentlichen in Uebereinstimmung mit Descartes an die Spitze seiner »Axiome oder Gesetze der Bewegung« den Satz stellt:

»jeder Körper beharrt in seinem Zustande der Ruhe oder der gleichförmigen Bewegung in gerader Linie, sofern er nicht von mitgeteilten Kräften genötigt wird, diesen Zustand zu ändern«,

kann er kraft der Aufklärung, die das neue Princip gewährt, in voller Allgemeinheit den zweiten hinzufügen:

»die Aenderung der Bewegung ist der mitgeteilten bewegenden Kraft proportional und findet statt nach der

---

[1] Vergl. über die Geschichte dieses Axioms W. Wundt, die physikalischen Axiome, p. 52 u. f.

Richtung der geraden Linie, in der die Kraft mitgeteilt wird«.

In der Verbindung dieser beiden Gesetze hat das Beharrungsgesetz den Ausdruck gefunden, den die spätere Wissenschaft endgültig beibehalten hat. Nur diese zusammenfassende Formulirung ist Newton eigentümlich, er selbst redet bereits von den drei Sätzen an der Spitze seiner Bewegungslehre als »von den Mathematikern angenommenen Principien«, von den beiden ersten als den Ausgangspunkten der Galileischen Forschung. Er nennt keinen andern Namen, aber in seinen kurzen auf unsern Gegenstand bezüglichen Betrachtungen lassen sich in Anschauungsweisen und Bezeichnungen die Spuren des Anteils nachweisen, den andere an der endlichen Gestaltung des Galileischen Gedankens genommen haben.

Wie Descartes stellt Newton ihn als »Gesetz« hin; aber zugleich schließt er sich dem Vorgang jener Forscher an, die auf eine Grundeigenschaft der Materie den Widerstand der Körper gegen Aenderungen des Zustands zurückzuführen versuchten. Unter den Definitionen, die er den Gesetzen der Bewegung vorausschickt, statuirt die dritte im wesentlichen dasjenige, was man noch heute als »Beharrungsvermögen« der Körper bezeichnet. »Der Materie eigentümliche Kraft«, heißt es hier, »ist die Fähigkeit zu widerstehen, durch welche ein jeder Körper, soviel an ihm ist, in seinem Zustande, sei es der Ruhe, sei es der gleichförmigen Bewegung in gerader Linie beharrt.«

Wenn nun »Trägheit der Materie« dasjenige genannt wird, was als Ursache bewirkt, dass ein jeder Körper aus seinem Zustande der Ruhe oder der Bewegung schwer gestört wird, so findet Newton auch für jene Kraft, die der Körper bei Veränderung seines Zustandes durch eine andere ihm mitgeteilte Kraft, sei es als Widerstand, sei es als Antrieb ausübt, keinen Namen bezeichnender als den einer »Kraft der Trägheit«. Durch diese Definition ist der Ausdruck, den Kepler ursprünglich auf den Widerstand gegen Bewegung beschränkt, dann wie versuchsweise auf die Er-

haltung auch von Bewegungszuständen angewant hatte, auf die Gesammtheit der Beharrungserscheinungen im Sinne des Galileischen Gesetzes übertragen. Als lex inertiae, Trägheitsgesetz, wird seitdem auch das Beharrungsgesetz bezeichnet; in der wissenschaftlichen Litteratur der meisten neueren Sprachen, wie in der lateinisch geschriebenen des 17. und 18. Jahrhunderts fehlt neben diesem ein weiterer technischer Ausdruck.

In derselben dritten Newtonschen Definition wird von der Kraft, die Zustandsänderungen hervorruft, als einer vis impressa gesprochen; der Ausdruck war geblieben, aber sein ursprünglicher Sinn so vollständig verloren gegangen, dass er kaum noch die wörtliche Uebersetzung verträgt. Demgemäß lehrt in Uebereinstimmung mit Gassendi, nur schärfer in der Fassung, die unmittelbar folgende Definition: »die mitgeteilte Kraft (vis impressa) ist die auf den Körper ausgeübte Wirkung zur Veränderung seines Zustandes der Ruhe oder der gleichförmig geradlinigen Bewegung«. Und mit Nachdruck wiederholt die Erläuterung, als käme es darauf an, endgültig die Deutung auszuschließen, zu der das Wort noch immer verleitet: »nur in der Wirkung besteht diese Kraft und nach der Wirkung bleibt sie nicht im Körper«.

Nachträge.

1. Zur Geschichte der alten von Aristoteles unabhängigen Physik. — Durch die weiter unten zu erwähnende Veröffentlichung aus Galileis Manuscripten wird die Aufmerksamkeit auf eine höchst wichtige, meines Wissens in der Geschichte der alten Physik unbeachtet gebliebene Aeußerung des Astronomen Hipparch (2. Jahrhundert v. Chr.) gelenkt, in welcher derselbe in Betreff der verzögerten Bewegung aufwärts geworfener und der Beschleunigung fallender Körper Ansichten entwickelt, die vollständig mit denjenigen übereinstimmen, auf die Galilei wenigstens in jüngeren Jahren so großen Wert gelegt hat. Hipparchs Betrachtung ist in den

Commentaren des Simplicius zu Aristoteles de coelo (ed. Brandis p. 485) nach Mitteilungen aus der sonst unbekannten Schrift *περὶ τῶν διὰ βαρύτητα κάτω φερομένων* erhalten.[1] Die außerordentlich klare Auseinandersetzung weiß nichts von einer Mitwirkung des Mediums im Sinne der aristotelischen Lehre, sieht aber auch von jeder Speculation über den Vorgang bei der Mitteilung und Wirkung der »werfenden« Kraft ab. Galilei nimmt unabhängige Wiederentdeckung der gleichen Erklärung in Anspruch; er erzählt, dass er zwei Monate nachdem er die eigene gefunden, die des Hipparch kennen gelernt habe. Er vermisst bei der letzteren eine Anwendung auf die Beschleunigung freifallender, nicht zuvor geworfener Körper. In sämmtlichen heute vorliegenden Ausgaben des Simplicius ist auch diese Antwort, und zwar gleichfalls mit Galileis Theorie durchaus übereinstimmend, erhalten.

2. Roger Bacon und die aristotelische Lehre über die Erhaltung der Bewegung. — Der Bemerkung gegenüber, dass im Opus majus die Wirkung des Mediums bei der Wurfbewegung nicht erwähnt werde (diese Zeitschrift XIV, p. 375) hat Herr Dr. Fr. Poske die Güte gehabt, mich auf die Stelle des Opus majus ed. Jebb p. 108 zu verweisen, in der die Fortdauer der Schwankungen eines im Gleichgewicht befindlichen Wagbalkens auf die Wirkung der mitbewegten Luft zurückgeführt wird; »denn wenn die Luft Bewegung angenommen hat,« — sagt Bacon — »so behält sie dieselbe gut und deshalb schwanken ihre Teile hier- und dorthin und lassen das Gewogene nicht sofort in der Gleichgewichtslage zur Ruhe kommen«. Es geht daraus jedenfalls hervor, dass Roger Bacon in Uebereinstimmung mit Aristoteles es leichter findet, eine Erhaltung des Bewegungszustandes durch die mitbewegte Luft zu erklären, als an eine Fortdauer der Bewegung des festen Wagebalkens selbst zu glauben.

---

[1] Ich verdanke die Nachweisung dieser Stelle, wie mannigfache anderweitige Belehrung in Betreff der für meine Untersuchung in Betracht kommenden philologischen Fragen Herrn Dr. Gustav Heylbut in Göttingen.

3. Leonardo da Vinci und das Beharrungsgesetz. — Erst nach der Veröffentlichung der betreffenden Abschnitte dieser Untersuchung habe ich durch die Liberalität der Göttinger Universitäts-Bibliothek die Gelegenheit gehabt, die beiden bisher erschienenen Bände der vollständigen Reproduction der Handschriften Leonardo da Vincis[1] mit Rücksicht auf Leonardos Verhältnis zum Beharrungsgesetz einer genauen Prüfung zu unterwerfen. Namentlich der erste Band erwies sich als reich an einzelnen, höchst eigentümlichen, nur zum kleineren Teil in den älteren Veröffentlichungen verwerteten Bemerkungen zur Geschichte unseres Gegenstandes. Ein näher eingehender Bericht ist an dieser Stelle nicht möglich, doch darf ich als gewiss bezeichnen, dass die Annahme, Leonardo da Vinci habe ein Beharrungsgesetz im Sinne Galileis gekannt, in den neuen Pariser Publicationen ebensowenig, wie in den Auszügen von Venturi, Libri und Govi eine Stütze findet. Leonardo lehrt allerdings in klaren Worten, dass »ein jeder Körper das Bestreben hat, in seiner Natur oder seinem Zustande zu beharren«; er wendet auch diese Lehre in verschiedenen Beispielen auf die Erhaltung des Bewegungszustandes an; aber die »Natur« des bewegten Körpers verlangt seiner Auffassung nach nicht schlechthin Fortsetzung der Bewegung, sondern Vollendung des ihm zugemessenen, durch die wirkende Ursache bestimmten Weges. Es bedarf nicht der Erläuterung, dass diese Lehre vom »debito viaggio« dem Vorstellungskreis der naturgemäß abnehmenden vis impressa angehört.

4. Zu Galileis Pisaner Periode. — Das Material zur Vorgeschichte des Beharrungsgesetzes wird soeben in erwünschtester Weise durch eine Reproduction der ältesten bisher nicht gedruckten Anfzeichnungen Galileis zur Bewegungslehre ergänzt. Die wichtige Veröffentlichung, die wir der hingebenden Pietät des Paduaner Galilei-Forschers Antonio

[1] Les manuscrits de Léonard de Vinci, publiés en facsimilés avec transcription littérale, traduction française etc. par M. Charles Ravaisson-Mollien. Le Manuscrit A de la bibliothèque de l'Institut. Paris 1881. Les Manuscrit B et D. Paris 1883.

Favaro verdanken,[1] gewährt zunächst in einer Folge von fragmentarischen Aeußerungen und Notizen einen Einblick in Galileis Beschäftigung mit den Arbeiten seiner Vorgänger — überraschender Weise ist auch hier Benedetti nicht erwähnt —; dann aber in einer größeren Reihe von ausgearbeiteten Abhandlungen, aus deren Zusammenhang Alberi nur einzelne veröffentlicht hatte, eine im wesentlichen vollständige Darlegung seiner Bewegungslehre in dem ersten Stadium ihrer Entwicklung. Dass in Bezug auf das Beharren der Bewegung Galileis Standpunkt in der Periode seiner jugendlichen Forschungen durch das grundsätzliche Festhalten an der vis impressa als vis finita und deficiens gekennzeichnet ist, wird durch Favaros Veröffentlichung von neuem bestätigt. Ich verweise in dieser Beziehung namentlich auf die sehr ausführlichen Erörterungen unter den Ueberschriften: a quo moveantur projecta (p. 101—106), virtutem motivam successive in mobili debilitari (106—107), Cap... in quo causa accelerationis motus naturalis in fine longe alia ab ea quam Aristotelici assignant in medio affertur (p. 107—113).

5. Leider zu spät für eine Berücksichtigung in den betreffenden Abschnitten dieser Abhandlung habe ich die durchaus eigenartige Darstellung der geschichtlichen Entwicklung der mechanischen Principien in dem vor kurzem erschienenen Werk von Ernst Mach[2] kennen gelernt. In Bezug auf die Entdeckung des Beharrungsgesetzes ist Mach im wesentlichen seiner früheren Auffassung treu geblieben, nach der die Entdeckung mit den Forschungen Galileis über das Gesetz der Gleichheit der Fall- und Steighöhe zusammenhängend zu denken wäre. Diese Ansicht ist allerdings fast unvermeidlich, wenn als Material für die Ergründung des geschichtlichen Zusammenhangs ausschließlich Galileis letztes

[1] Alcuni scritti inediti di Galileo Galilei, tratti dai manoscritti della biblioteca nazionale di Firenze pubblicati ed illustrati da Antonio Favaro. Roma 1884. (Selbständiger Abdruck aus Boncompagni bullettino di bibliografia etc.)

[2] Die Mechanik in ihrer Entwicklung historisch-kritisch dargestellt von Dr. Ernst Mach. Leipzig 1883.

Werk in Betracht gezogen wird. Mit der Nichtberücksichtigung der älteren Werke, namentlich der »Dialoge über die beiden Weltsysteme« scheint mir auch Machs Urteil über die Leistungen des Böhmen Marcus Marci zusammenzuhängen. Mach hält für unannehmbar, dass die wichtigen Resultate, zu denen M. Marci in Uebereinstimmung mit Galilei im Gebiet der Bewegungslehre gelangt ist, Galileis Werken entnommen seien und schließt demgemäß seinen Hinweis auf die wenig gewürdigten Geistestaten des böhmischen Forschers mit den Worten: »Trug Galilei auch als der klarste und kräftigste Geist die Palme davon, so sehen wir doch aus derartigen Schriften, dass er mit seinem Denken und seiner Denkweise durchaus nicht so isolirt dastand, als man oft zu glauben geneigt ist«. Dieser Auffassung würde ein Vorwurf auch gegen die vorliegende Untersuchung insofern zu entnehmen sein, als dieselbe die Ansichten Marcis zur Bewegungslehre nirgends berücksichtigt. Ich kann daher an dieser Stelle nicht unausgesprochen lassen, dass dies nicht auf Unkenntnis beruht. Ich habe aus eingehender Vergleichung der Schrift »de proportione motus« die Ueberzeugung geschöpft, dass Marci Galileis 1632 erschienene, 1634 ins Lateinische übersetzte »Dialoge« sehr wohl gekannt und aus ihren zahlreichen die Bewegungslehre betreffenden Excursen sich die wichtigsten Resultate angeeignet hat.

Hamburg, im Juli 1884.

Zur geschichtlichen Betrachtung der deutschen Syntax.

Von Oskar Erdmann.

»Was ich zujüngst in der deutschen Grammatik geleistet habe und der größten Erweiterung allenthalben fähig wäre, ist nur lässig und kalt aufgenommen und von Keinem fort-

geführt worden.« So klagte Jacob Grimm am 7. März 1848 (Vorrede zur Geschichte der deutschen Sprache S. XVI) mit Bezug auf den Grundbau zu einer historischen deutschen Syntax, den er im vierten Bande seiner Grammatik geschaffen hatte. Lange ist diese Klage berechtigt geblieben. Die Laute jedes Dialekts und jeder Sprachperiode wurden untersucht, Worte und Flexionen in Wörterbüchern und Grammatiken gesammelt, von den Worten auch die Bedeutungen mit steigender Genauigkeit erörtert; lange aber zögerte man damit, die Unterscheidung der Wortclassen, aus denen der Satz sich aufbaut, und die Bedeutung der Wortformationen und Wortverbindungen innerhalb der Sätze genauer historisch zu betrachten. Während die Forschung sich fast ausschließlich jenen anderen Aufgaben der deutschen Sprachwissenschaft zuwante, stand die Schulbildung, was deutsche Grammatik betraf, unter dem Einflusse der gänzich unhistorischen Auffassung K. F. Beckers und seiner Freunde; bei Feststellung und Anordnung des Sprachgebrauches wurden nicht die in der lautlichen Form der Sprache gegebenen Unterscheidungen zu Grunde gelegt, sondern Denkformen, die man in jeder Sprache unterscheiden zu müssen meinte und oft sehr willkürlich in die deutsche hineinlegte, bald Gleichartiges zerreißend, bald das Verschiedenartigste vermengend. Mancher ist durch K. F. Becker noch über die Schule hinaus verwirrt und mit Widerwillen gegen alles, was deutsche Syntax heißt, erfüllt worden.

Auch als Becker theoretisch überwunden war (Steinthal, Grammatik, Logik und Psychologie 1855), ging es mit positiven neuen Untersuchungen zur deutschen Syntax nur langsam vorwärts. Mehrere praktische Schulmänner haben in jenen Jahren versucht, Grimms syntaktische Forschung weiteren Kreisen zugänglich zu machen und zugleich selbständig fortzuführen;[1] diese Arbeiten scheinen nicht die

[1] Kehrein, Grammatik der nhd. Sprache. Zweiter Teil: Syntax. Leipzig 1852; Grammatik der deutschen Sprache des 15.—17. Jahrhunderts. Dritter Teil: Syntax. Leipzig 1856. — Schötensack, Grammatik der nhd. Sprache. Erlangen 1856. — Vernaleken,



verdiente Beachtung gefunden zu haben und sind selbst manchen Germanisten nicht genügend bekannt geworden. Erst seit den letzten funfzehn Jahren bezeugen zahlreichere Monographien[1] das Bestreben, auch für das Deutsche syntaktische Untersuchungen rein auf Grund der in der Sprache selbst gegebenen Unterscheidungen durchzuführen und die historische Syntax ergänzend der historischen Laut- und Wortforschung anzuschließen, und zwar bei jener wie bei dieser unter Berücksichtigung des Verhältnisses des Deutschen zu den urverwanten Sprachen.

Die Frage wird jetzt so gestellt: 1. Welche Mittel zur Bezeichnung der Wort- und Satzfügung besitzt die Sprache auf jeder Stufe ihrer Entwicklung? Diese Mittel können bestehen in verschiedener Bildung der Formen oder in verschiedener Stellung oder Verbindungsart der Worte oder in besonderen zu formaler Geltung gekommenen Partikeln. 2. Welchen Gebrauch macht die Sprache von diesen Mitteln? d. h. welche Unterschiede in der geistigen Auffassung der Außenwelt und der in ihr sich abspielenden Vorgänge sind in den formalen Unterscheidungen ausgeprägt, und wie sind die so unterschiedenen Elemente zu größeren sprachlichen Gebilden vereinigt? Ueberall ist dabei zu untersuchen und geschichtlich zu verfolgen, wie und wann eine jede dieser Unterscheidungen sich zuerst ausbildet, wie sie umgestaltet, verfeinert, auf andere Fälle übertragen wird, bisweilen auch wie sie ohne sichtbaren Ersatz untergeht.

Bei dieser Fassung der Aufgabe ist für jede Sprache und jede Sprachperiode zur Darstellung ihrer Syntax vorher die Durchmusterung der in ihr zum Ausdruck der Wort- und Satzverbindung vorhandenen Mittel notwendig. Der Be-

---

Deutsche Syntax. Wien 1861—63 (eigentlich eine Sammlung syntaktischer Monographien; aber in diesen vieles Tüchtige). — Koch, Deutsche Grammatik, erste Aufl. 1849; aber erst die dritte Auflage (1860) machte sich in der Syntax von Becker los.

[1] Man vergleiche die bis 1878 geführte Uebersicht derselben von Scherer, Zeitschrift für die österr. Gymn. Bd. 30, 109 ff. Wien 1879.

and dieser Mittel im Deutschen aber hat sich im Verlaufe
r uns durch erhaltene Denkmäler bezeugten und der durch
ermutung erschließbaren Sprachentwicklung erheblich ver-
ndert. Viele dieser Mittel gehören ihrem Ursprunge nach
hon der vorgermanischen Zeit an, d. h. sie sind von
er deutschen Sprachfamilie gemeinsam mit den ihr urver-
anten Sprachen ausgebildet worden. Dieser übernommene
estand hat dann zweitens innerhalb des Germanischen
igentümliche Veränderungen erlitten, negativ durch Verlust
on früher bestehenden Formen und Ausdrucksweisen, positiv
urch Ausbildung neuer. Bei manchen dieser neugebildeten
ormationen und Verbindungen drängt sich die Frage auf,
ie in einem dritten Abschnitt abgesondert behandelt wer-
en kann, ob in historischer Zeit fremde Cultursprachen
influss auf die deutsche Syntax geübt haben.

Wie die Sonderung dieser drei Gruppen für die Er-
orschung und Darstellung der deutschen Syntax fruchtbar
emacht werden könne, das will ich im Folgenden mit Her-
orhebung einzelner charakteristischer Beispiele aus jeder
on ihnen anzudeuten versuchen.

I. Die wichtigsten Grundlagen seiner Syntax hat das
Deutsche mit verwanten Sprachen der indogermanischen
Völkerfamilie gemeinsam gelegt. Das war ja die größte und
verheißungsvollste unter den Entdeckungen, welche die ver-
gleichende Sprachwissenschaft am Anfange dieses Jahrhunderts
machte, dass alle indogermanischen Sprachen nicht nur in
dem Bestande vieler einzelnen Worte, sondern auch in der
Bildung der Stämme und Flexionen übereinstimmen, d. h.
dass sie unter sich gleichartig gebaut sind. Die Unter-
scheidung der hauptsächlichsten Redeteile also und
die Haupttypen ihrer Verbindung zu Sätzen stammen
schon aus vorgeschichtlicher Zeit. Die durchgreifendste Unter-
scheidung, nämlich die zwischen Nomen und Verbum, ist
in ihnen allen durch Anwendung verschiedener Suffixe für
jedes von beiden übereinstimmend bezeichnet; in ihr geht

nach Schleichers Ausdruck[1] das Material der indogermanischen Sprachen ohne erheblichen Rest nachweisbar auf. Auch wer nicht der Ansicht Schleichers beitritt (ebenda S. 6), dass nur da, wo Nomen und Verbum lautlich unterschieden werden, der Unterschied beider auch im Geiste des Redenden vorhanden sei, muss doch die klare und scharfe Art dieser Unterscheidung, wie sie in allen indogermanischen Sprachen ursprünglich vorliegt, als einen besonderen Vorzug derselben betrachten.

In den Verbalstämmen nun wurden ebenfalls schon in der indogermanischen Grundsprache durch Verstärkung oder innere Umbildung verschiedene Zeitstufen und Arten der Handlung bezeichnet, die sich zu einem System von Tempus- und Modus-Formationen desselben Verbums zusammenschließen; durch Anwendung verschiedener Suffixe wurde eine dreifache Stellung der Handlung zur Person des Redenden ausgedrückt, die verschiedene Zahl der Träger der Handlung bezeichnet (Singular—Dual—Plural), sowie eine verschiedenartige Beteiligung dieser Träger an der Handlung (Activum—Medium und Passivum).

Andererseits bezeichnen verschiedene Flexionen am Nomen verschiedene Arten, in denen ein Gegenstand an der Handlung beteiligt sein kann; acht Casusformen (mit Einschluss des endungslosen Vocativs) lassen sich als den verschiedenen indogermanischen Sprachen gemeinsam nachweisen. Die Nomina unterscheiden ferner — größtenteils durch verschiedene Stammbildung — die verschiedenen Classen, die wir nach ihrer Anwendbarkeit auf die natürliche Unterscheidung der Geschlechter, die ihrerseits wieder eine poesievolle Belebung auch toter Dinge möglich macht (Grimm, Gramm. III, 311 ff.), das Genus Masculinum und Femininum nennen; von jenem sondert sich wieder durch unterbliebene oder abweichende Nominativbildung das Neutrum ab.

[1] Die Unterscheidung von Nomen und Verbum in der lautlichen Form (Abhdl. der sächs. Akademie IV, 5). Leipzig 1865. S. 13 ff.

Die Nomina unterscheiden endlich analog den Verben die drei Numeri Singular, Dual, Plural.

Alle Indogermanen bildeten aus den so formirten Redeteilen Sätze (oder vielmehr: sie entwickelten diese Formationen innerhalb der Sätze). Der einfachste Satz entstand durch bloße Setzung einer flectirten Verbalform (Typus A; verba impersonalia, und Verbum ohne pronominale oder nominale Bezeichnung des Subjects in den alten Sprachen). Reichere Sätze wurden gebildet durch Verbindung eines oder mehrerer Casus des Nomens mit dem Verbum (Typus B, mit mannigfachen Unterabteilungen nach den verschiedenen Casus und ihren Combinationen). Andere unvollkommenere Sätze entstanden aber auch durch Verbindung eines Nomens mit einem anderen ohne Verbum (Typus C); erst durch Combination von B und C entstanden Sätze wie *Κῦρος ἐγένετο βασιλεύς*. Auch die Verbindung eines Casus mit einer bloßen Interjection *(φεῦ τῆς πατρίδος)* kann als besonderer Satztypus betrachtet werden. Beim Gebrauche in den Sätzen entwickelten sich neue Classificationen der Nomina; das Adjectiv, das die bloße Eigenschaft bezeichnet, konnte unterschieden werden vom Substantiv, das den Träger einer Eigenschaft angibt; aus obliquen Casus beim Verbum entwickelten sich Adverbia, sobald man die Sache, die an der Handlung eines Verbums wargenommen wurde oder aus ihr hervorging, nicht individuell, sondern generell gelten ließ, d. h. sobald z. B. *δεινὸν δέρκεσθαι* nicht hieß: *etwas Furchtbares (er)blicken,* sondern: *Furchtbares, furchtbar blicken.*

Alle diese hier kurz charakterisirten Formirungen des Sprachmaterials und diese Satzbildungen, die uns von Jugend auf an der eigenen und an verwanten Sprachen geläufig geworden sind, betrachten wir jetzt nicht mehr als a priori notwendig oder als jedem redenden Menschen von Natur angeboren; denn es gibt kaum eine unter ihnen, die nicht manchen fremden Sprachen fehlte. Wohl aber betrachten wir sie als ein der deutschen wie den ihr verwanten Sprachen von den gemeinsamen Voreltern hinterlassenes Erbgut. Wie lockend auch die Frage sei, auf welche Weise und in welcher

Folge[1] in unvordenklicher Zeit die Indogermanen sie entwickelt haben mögen — die Grammatik einer einzelnen Sprache darf sich erlauben, die Beantwortung dieser Frage abzulehnen. Sie begnügt sich mit der Tatsache, dass diese Formationen und diese Typen der Satzbildung in der Sprache seit vorgeschichtlicher Zeit vorhanden sind.

Wohl aber fördert die vorsichtige Vergleichung verwanter Sprachen durch Nachweisung von Analogien, die vielleicht noch aus der früheren Verbindung der Stämme und Sprachen herzuleiten sind, die Erkenntnis des Gebrauches der Einzelsprachen. Solche belehrende Analogien bietet der deutschen Syntax schon die Vergleichung des Griechischen und Lateinischen z. B. für diejenigen Casus, die in diesen drei Sprachen gleichmäßig erhalten sind. Zu ihrem Schaden haben die deutschen Syntaktiker nicht immer genügend beachtet, was schon die alten griechischen Grammatiker aus ihrer Sprache über den Gebrauch dieser Casus — namentlich der *αἰτιατικὴ* und *γενικὴ πτῶσις* — festgestellt haben. Dasselbe gilt von den scharfsinnigen Bemerkungen alter Grammatiker über die einzelnen Redeteile.[2] Der Gebrauch des deutschen Infinitivs und seine allmählich zunehmende Verbindung mit Präpositionen *(zu, um zu)* wird leichter begriffen, wenn man ihn wie die ähnlich gebrauchten Bildungen des Indischen, Griechischen, Lateinischen als obliquen Casus eines von jedem Verbum bildbaren Nomens auffasst. In diesen und anderen Fällen zeigt also die umsichtige Vergleichung verwanter Sprachen der deutschen Syntax die Ausgangspunkte, von denen sie die einzelnen Verwendungen innerhalb des Deutschen zu verfolgen hat.

II. Aber an vielen Stellen hat bekanntlich für das Deutsche diese Gemeinsamkeit der Formationen mit denen der verwanten Sprachen längst aufgehört. Die einzelnen

---

[1] G. Curtius, Zur Chronologie der indogermanischen Sprachforschung. Leipzig 1867.

[2] Schömann, Die Lehre von den Redeteilen nach den Alten dargestellt und beurteilt. Berlin 1862.

Sprachen des indogermanischen Stammes haben mit dem einst ererbten Gute verschieden geschaltet, indem sie bald die übernommenen syntaktischen Mittel der Sprache durch Uebertragung der Gebrauchsweisen vermehrten oder durch Differenzirung verfeinerten, bald aber auch manche derselben unbenutzt ließen oder durch sparsame Einschränkung verringerten. Sprechen wir für das Deutsche zunächst von solchen Verlusten.

1. Sie zeigen sich in unserer Sprache am augenfälligsten bei der Conjugation des Verbums. Gegenüber der üppigen Fülle von Bildungen, die ein altindisches oder auch ein griechisches Verbum bilden konnte, steht das germanische schon in den ältesten Sprachdenkmälern sehr dürftig da; und der Bestand einfacher Formen ist später noch verringert worden. Eine vom Activum unterschiedene Genusformation besteht im Gotischen nur fragmentarisch, in allen späteren germanischen Sprachen gar nicht mehr; einen einfachen Ersatz haben nur die nordischen Sprachen durch Anfügung des Accusativs vom Reflexivpronomen *(sk* aus *sik)* sich geschaffen. Dualformen (für 1. und 2. Pers.) hat nur das Gotische. Jedes germanische Verbum bildet nur zwei Tempusstämme, den des Präsens und den des Präteritums; das starke (ablautende) und das schwache (nhd. auf *-te* ausgehende) stehen für die Syntax in gleichem Gegensatze zum Präsens: *ich gebe* verhält sich zu *ich gab* wie *ich lebe* zu *ich lebte;* ebenso steht es mit dem neugebildeten Präteritum der Präteritopräsentia: *ich kann — ich konnte.* Für jeden Tempusstamm steht dem Indicativ (von welchem im Präsens nur in wenigen Formen ein Imperativ unterschieden ist) nur ein Modus gegenüber, für den nach Form und Bedeutung der Name Optativ besser passt als der gewöhnlich gebrauchte: Conjunctiv.

Es ist nun aber anziehend, zu beobachten, wie die deutsche Sprache sich mit dieser geringen Zahl von Tempus- und Modusformen haushälterisch einrichtet. Mit dem einfachen Präsens und Präteritum ist nicht nur die Umgangssprache, sondern auch die kirchliche und weltliche Gelehrsamkeit lange fast allein ausgekommen, und die Dichtung,

welche edle Einfachheit des Ausdrucks liebt, beschränkt sich noch heute gern auf sie. Das Präsens kann auch heute noch, wie im Gotischen, Alt- und Mittelhochdeutschen, da das Deutsche keine besondere einfache Tempusform zur Bezeichnung der Zukunft hat, nicht nur gegenwärtig geschehende, sondern auch bevorstehende Ereignisse ausdrücken; in bedingenden und zeitbestimmenden Nebensätzen gilt die Vermeidung der schleppenden Umschreibung noch heute als Regel. Die Goetheschen Sätze: *Ich komme bald, ihr gold'nen Kinder; ich kehre wieder, sobald ich sie finde* und unzählige andere genügen uns ohne Andeutung des Zukünftigen in der Verbalform.

Das einfache Präteritum des deutschen Verbums kann nicht die in manchen verwanten Sprachen fein gesonderten Auffassungen einer vergangenen Handlung als einer momentanen, dauernden, vollendeten, als einer mit einer anderen gleichzeitigen, ihr vorhergehenden oder folgenden formell unterscheiden. Aber beim Verzicht auf die sprachliche Bezeichnung solcher Nüancen tritt der eine Gegensatz zwischen Gegenwart und Vorzeit um so klarer hervor. Es heißt z. B. am Anfange des Parzival (4, 27):

si pflegents noch, als mans dô pflac,
swâ lît und welhsch gerihte lac;

oder bei Hartman von Ouwe, der sich durch das reine Ebenmaß seiner Gegensätze als Meister des Stils bewährt:

Iwein 10 daz er der êren krône
dô truoc und noch sîn name treit.
315 ich gihe noch, als ich dô jach.

In diesen mhd. Sätzen tritt der Gegensatz zwischen Vergangenheit und Gegenwart klarer hervor, als es bei einer Uebersetzung derselben in das Lateinische der Fall sein könnte, wo man bald das Perfectum, bald das Imperfectum dem Präsens gegenüberstellen müsste. Und wenn z. B. Lessing (Nathan IV, 3) den Saladin vor dem Bilde seines Bruders ausrufen lässt:

Das ist er, ist er! — War er! War er! ah! —

ler wenn Goethe singt: *ich besaß es doch einmal, was so* *istlich ist* — wer würde die ausdrucksvollen, einfachen empusformen mit den Umschreibungen: *das ist er gewesen* · *ich habe es besessen* vertauschen wollen!

Doch dienen solche Umschreibungen des Tempus zt da, wo es erwünscht wird, zu genauerer Bezeichnung r Zeitstufe. Verbindungen des Infinitivs, früher namenth — wie noch jetzt im Englischen — mit *sollen* und *wollen,* st seit dem 16. Jahrhundert überwiegend mit *werden* drücken e zukünftige, Verbindungen des Part. Prät. mit *haben* und *n* die vollendete Handlung aus. Diese Verbindungen, obwohl ets aus zwei oder mehreren Worten bestehend, können als ntaktische Einheit betrachtet und mit den alten einfachen ldungen zu einem vollständigeren System der Conjugation sammengestellt werden. Ihr Eintreten beginnt für manche lle schon im Gotischen, lässt sich dann in allmählicher ıtfaltung durch das Ahd. und Mhd. verfolgen, zum Teil, e es scheint, ähnlichen Vorgängen in der Entwicklung des manischen Verbums entsprechend. Jede dieser Verbinngen aber behält im Deutschen ein selbständiges flectes Verbum,[1] das selbst entweder ein Präsens oder Präteum ist: *ich habe* oder *ich hatte geliebt, ich bin* oder *ich war* *kommen; ich soll, will* oder *ich sollte, wollte gehen;* und enso stand auch dem *ich werde lieben* früher ein *ich ward* *ben* gegenüber, von dem aus erst der jetzt in conditionalem ıne so häufig gebrauchte Conjunctiv *ich würde lieben* zu rstehen ist. So bleibt also die alte, im Bau des germaniıen Verbums begründete Zweiteilung auch für alle Tempusıschreibungen erhalten; sie bilden eine Präsens- und eine äteritalreihe. Jede Darstellung der Formen wie des synktischen Gebrauches, die den eigentümlichen Charakter des utschen Conjugationssystems nicht verwischen und verrren will, muss an dieser Zweiteilung festhalten. Dies z. B. geschehen in der klaren und verständigen, in utschland leider wenig bekannt gewordenen Untersuchung

[1] Dieses allein gilt für die unten berührten Unterscheidungen der tzarten durch die Wortstellung als das Verbum des Satzes.

von E. Lidforss, Beiträge zur Kenntnis vom Gebrauche des Conjunctivs im Deutschen, Upsala 1862.

Ich gehe über zu einigen Bemerkungen über die Modusbildungen. Dem einfach aussagenden Indicativ beider Tempora steht im Deutschen der Conjunctiv, richtiger Optativ genannt, gegenüber. Manche Forscher, die an die Dreizahl Indicativ — Conjunctiv — Optativ vom Griechischen her gewöhnt waren und eine gleich fest ausgebildete Unterscheidung schon für die indogermanische Ursprache voraussetzten, gelangten zur Annahme eines sogenannten Synkretismus, d. h. sie meinten, dass der germanische »Conjunctiv« die Gebrauchsweisen beider nicht-indicativischen Modi in sich vereinigen müsse. Deshalb hat man bisweilen versucht bei syntaktischen Monographien nicht nur für das Gotische, sondern sogar noch für das Mittelhochdeutsche[1] einen optativischen und einen conjunctivischen Gebrauch des »Conjunctivs« abzusondern. Ich halte diese Versuche für verfehlt. Vielmehr lassen sich im germanischen »Conjunctiv« zwar die wichtigsten Functionen des vorgermanischen Optativs — Ausdruck des Wunsches und der bloß vorgestellten Möglichkeit — wiedererkennen und der Anordnung seines mannigfaltigen Gebrauches in Haupt- und Nebensätzen zu Grunde legen; nicht aber alle im Griechischen erkennbaren Functionen des Conjunctivs. Die bestimmt erwartete Zukunft und die Aufforderung in der 1. Pl. werden vielmehr schon im Gotischen regelmäßig durch den Indicativ des Präsens ausgedrückt. Das dem griechischen Modusgebrauche entnommene Schema passt daher für das Deutsche nicht. Im Deutschen haben die beiden Modusformationen das Gebiet des Gebrauches so unter sich geteilt, dass namentlich im Ahd. und Nhd. dem Conjunctiv manche feine Nüancirung des Ausdrucks gegenüber dem Indicativ erhalten blieb. Der Conjunctiv beider Tempora steht in wünschenden und in potentialen Hauptsätzen (das zweite jedoch für den Conj.

[1] Burckhardt, der gotische Conjunctiv. Zschopau 1872. Holtheuer, der deutsche Conjunctiv nach seinem Gebrauche in Hartmanns Iwein (Zeitschr. f. d. Phil., Ergänzungsband S. 140 ff.). Halle 1874.

äs. kaum noch zu belegen); ferner in finalen, concessiven, wie in gewissen die Zeitstufe oder Weise der Handlung rgleichenden Nebensätzen (abhängig von einem Comparativ, wie nach ahd. *êr*, mhd. *ê* = *ehe, bevor*); in subjectiv oder reifelnd ausgesprochener indirecter Rede, endlich bei Ab-ngigkeit des Nebensatzes von einem negirten, sowie von nem selbst schon im Conjunctiv und von einem im Im-rativ stehenden Satze. In neuerer Zeit ist jedoch in unserer hrift- und Umgangssprache die Anwendung des Conjunctivs ırch eine — vielleicht zum Teil vom Niederdeutschen herein-drungene — nüchterne Neigung beschränkt worden. In nigen jener Fälle ist der Conjunctiv gar nicht mehr ge-äuchlich; aber auch in fast allen anderen angeführten rten der Nebensätze gestatten sich jetzt viele in Rede und hrift den Indicativ, während ein strengerer und edlerer il am Conjunctiv festhält.[1]

Jedoch nicht überall gleichmäßig haben sich die Con-nctive der beiden Tempusstämme im Deutschen entwickelt. er Conjunctiv des einfachen Präteritums: 3. Sg. *er käme, täte, er könnte* hat (zum Teil schon im Althochdeutschen) e Bedeutung der Vergangenheit meist verloren und wird ınn für die Zeitstufe der Gegenwart zur Bezeichnung der oß als möglich gedachten oder ausdrücklich als unwirklich ›rgestellten Handlung gebraucht, wobei er dann zum In-cativ des Präsens: 3. Sg. *er kommt, er tut, er kann* in nem stärkeren und in vielen Fällen auch an der Verbal-rm klarer erkennbaren Gegensatz tritt als der Conjunctiv :s Präsens: 3. Sg. *er komme, er tue, er könne.* Manche rammatiker brauchen für diesen Conj. Prät. ohne Ver-ıngenheitsbedeutung die nicht vollständig seinen Gebrauch nfassende Bezeichnung Conditionalis. Zwischen ihm ıd dem eigentlichen Conj. Präs. hat eine vom Ahd. ab-ärts geschichtlich zu verfolgende Differenzirung des Ge-rauches stattgefunden; in manchen Fällen und bei manchen

[1] Vgl. außer der angeführten Schrift von Lidforss noch: Bock, ›er einige Fälle des Conjunctivs im Mittelhochdeutschen. Straß-ırg 1878.

Schriftstellern ist aber auch ein principloses Schwanken zwischen beiden Formen des Conjunctivs zu beobachten. Dem Ind. Prät.: 3. Sg. *er kam, er tat, er konnte* tritt dann nach Ausbildung der Tempusumschreibungen (erst vom Mhd. an geläufiger entwickelt) in gleicher Weise gegenüber die Verbindung: 3. Sg. *er wäre gekommen, er hätte getan, gekonnt.*

Unter den im Germanischen erhaltenen Casus des Nomens ist einer, für den die synkretistische Auffassung, die ich für den Modus eben abwies, in gewissem Grade berechtigt zu sein scheint. Der jetzige deutsche Dativ kann als Mischcasus betrachtet werden. Er hat nämlich zu seiner eigentümlichen Function auch die des indogermanischen Ablativs, Localis und Instrumentalis übernommen, diese aber schon früh (schon im Ahd. ist dieser Uebergang zum großen Teile vollendet) an Verbindungen mit Präpositionen abgegeben (namentlich *von, in, mit*), welche mit dem Dativ verbunden die früher durch die einfache Casusform angedeuteten Verhältnisse genauer, aber auch umständlicher ausdrücken.

Aber nicht nur durch Eingehen dieser Verbindungen mit Präpositionen hat der Gebrauch der einfachen Casus Verluste erlitten; er ist überhaupt einförmiger geworden. Vielfach hat der Accusativ als gewöhnlichster Objectscasus andere Casus verdrängt; so namentlich bei vielen Verbis den ein persönliches Verhältnis des Subjects zum beteiligten Gegenstande andeutenden Dativ — ich erinnere z. B. an den noch im älteren Neuhochdeutsch gewöhnlichen Gebrauch des Dativs bei *rufen, flehen, richten (= Richter sein für);* in vielen anderen Fällen den Genetiv, der in der älteren Sprache oft in freier Auswahl neben dem Accusativ verwant werden konnte, um eine schwächere oder irgendwie modificirte Einwirkung der Handlung auf den Gegenstand auszudrücken. Doch sind die älteren Ausdrucksweisen durch die moderne Neigung zur Einförmigkeit noch nicht überall verdrängt. Dichter wie Klopstock und Voss, Herder und Goethe, Schiller und Uhland brauchen oft noch den einfachen Casus, wo in der Prosa eine Präpositionsverbindung, oder den Genetiv und Dativ, wo in der Prosa der Accusativ

vorherscht. Bei Schiller *freut* sich die Jugend noch *des Putzes,* nicht *über den Putz,* und der Böhme *schenkt des perlenden Weins,* um den prosaischen Sprachgebrauch ebenso unbekümmert wie um die exacte Geschichtsforschung.

2. Den bisher berührten Verlusten steht auf anderen Gebieten der Grammatik im Deutschen ein eigentümlich entwickelter Reichtum syntaktischer Mittel gegenüber.

Die deutsche Adjectivflexion ist bekanntlich in dreifacher Art ausgebildet. Im Gotischen hat diese Mannigfaltigkeit noch nicht ihren Höhepunkt erreicht, indem gewisse Gruppen von Adjectiven streng auf eine oder zwei dieser Formationen beschränkt sind; in der späteren Sprachentwickelung vom Ahd. abwärts ist sie so verallgemeinert und erweitert worden, dass wir noch heute fast von jedem Adjectivum für den Nominativ und Accusativ drei, für die anderen Casus zwei verschiedene Formen neben einander brauchen. Der Fremde, der unsere Sprache lernt, muss sich mühsam gewöhnen zu unterscheiden: *das Land ist groß* (flexionslose Form) — *ein großes Land* (Grimm: starke Form) — *das große Land* (Grimm: schwache Form).

Ueber den Ursprung einer jeden dieser drei Formationen hat die historische Sprachforschung Licht verbreitet. Wir sehen, dass die jetzt flexionslos gewordene genau der im Nom. und Acc. Sg. jetzt ebenfalls flexionslos gewordenen der Substantiva von vocalischem Stamme entspricht: Masculinum got. *gôds,* ahd. *guot* wie got. *fisks,* ahd. *fisc;* Neutrum got. *gôd,* ahd. *guot* wie got. *vaúrd,* ahd. *wort.* Wir wissen ferner, dass die starke Flexion der Adjectiva entstanden ist durch ein Eingreifen der pronominalen — entweder durch Zusammensetzung des Adjectivstammes mit einem flectirten Pronomen oder durch Uebertragung der Flexion vom Pronomen auf das Adjectivum: got. *gôdata* steht neben *thata, jainata,* wie nhd. *gutes* neben *es, jenes;* got. *gôdamma,* ahd. *guotemo* neben got. *thamma,* ahd. *demo* u. s. w.; und man hat für diese Annäherung des Adjectivs an das Pronomen vereinzelt im Lateinischen *(solius, soli* wie *eius, ei),* ausgedehnter im Slavischen Analogien gefunden. Wir stellen

endlich die sogenannte schwache Flexion der Adjectiva gleich mit der Bildung consonantisch auslautender Substantivstämme, also nhd. *der gute*, Pl. *-en* wie *der Hirte, das gute* wie *das Herze* u. s. w. Mit Recht wies zuerst Leo Meyer[1] darauf hin, dass auch im Griechischen und Lateinischen consonantische Stämme oft mit etwas differenzirter Bedeutung neben vocalischen stehen, wie neben *οὐράνιοι* vorkommt die Bezeichnung der Götter *Οὐρανίωνες*, neben *ἱερός, λαμπρός* die Eigennamen *Ἱέρων, Λάμπρων*, neben dem altlat. Adjectivum *catus* der Eigenname *Cato*. Aber völlig eigentümlich den germanischen Sprachen ist es, dass diese parallele Stammbildung allmählich auf alle Adjectiva — und zwar für alle Genera und Numeri — übertragen ist, wodurch der Ueberfluss von Adjectivformationen entstand.

An diese dankenswerten Nachweise der historischen Formenlehre nun knüpft die historische Syntax die Frage an: Welche Wirkung übt das Nebeneinanderbestehen dieser drei Adjectivflexionen auf das innere Leben der Sprache aus? Was macht sie mit dieser Fülle von Formen? Ist es ihr gelungen, an den Formunterschieden eine verschiedene Auffassung des Adjectivbegriffes auszuprägen und durchzuführen?

Die Antwort auf diese Fragen ist nicht einfach zu geben. In alter und neuer Zeit ist die Fülle hier bisweilen zur Last geworden, und wie man auch die Regeln des Gebrauches aufstelle — Ausnahmen, Verwechselungen, Uebergänge kommen in jeder Periode der Sprache vor. Aber dennoch bot die Mannigfaltigkeit oft Veranlassung zur Ausbildung feiner Bedeutungsunterschiede, die für die Rede in älterer Zeit mehr lexicalischen oder rhetorischen, in neuerer mehr grammatischen Wert gewonnen haben. Ich versuche einen Nachweis solcher Bedeutungsunterschiede durch Charakteristik jeder einzelnen Formation.

A. Die den Substantiven vocalischer Stämme gleich gebildete, jetzt flexionslose Form: *gut, groß* drückt den Ad-

[1] Ueber die Flexion der Adjectiva im Deutschen. Berlin 1863.

jectivbegriff rein für sich oder unter der Vorstellung einer ungegliederten, bloß stofflichen Masse aus.

a) Deshalb ist sie für den prädicativen Gebrauch des Adjectivums zu allen Zeiten verwant und jetzt für denselben allein gebräuchlich; es wird dann die Unterordnung eines Gegenstandes unter den Prädicatsbegriff ohne jede Nebenbeziehung ausgedrückt.

b) Bei attributiver Verbindung dieses flexionslosen Adjectivums mit dem Substantiv wird ebenfalls nur die Zugehörigkeit desselben zu dem abstracten Adjectivbegriff angegeben; oft steht daher die Verbindung der Zusammensetzung nahe oder geht ganz in dieselbe über. Vgl. ahd. *altfîant* (Muspilli 44), *altworolt, alt quena* (Otfr. I, 4, 29. 40); ahd. *Edelmann* und ähnliche Composita, noch bei Goethe *gut Mann, gut Weib.* Häufig sind so zusammengesetzte Eigennamen: *Großbeeren, Altfelde* u. s. w. In unserer nhd. Sprache erweckt die nie ganz ausgestorbene aber nicht mehr gewöhnliche attributive Verwendung des unflectirten Adj. den Eindruck altertümlicher Natürlichkeit; sie ist daher von Bürger, Goethe, Uhland wirkungsvoll in Balladen und Liedern angewant. Jeder erinnert sich gleich an *Klein Roland, Jung Siegfried, Röslein rot, Maidlein jung* u. a.

c) Substantivirt im Neutrum bezeichnet diese Form demnach eine rein stofflich gedachte Masse, an der eine bestimmte Eigenschaft wahrgenommen wird: *das Gut, das Uebel, kein Arg, kein Falsch; in Blau gekleidet; Deutsch lernen;* oft auch collectiv bei eigentümlich knapper Bezeichnung eines Paares von Gegensätzen: *Jung und Alt, Hoch und Niedrig, Schwarz auf Weiß.*

d) Die Existenz dieser Form erleichtert den Uebergang von Substantiven in adjectivische Geltung; manche bleiben nhd. auf diese Form beschränkt: *schuld, not.* Vgl. Goethe: *weg du Traum, so Gold (gold?) du bist!*

e) Die Existenz dieser Form erleichtert die Bildung von Adverbien, die sich im Nhd. nicht mehr vom flexionslosen Adjectiv unterscheiden. Sie erleichtert wohl auch die bei Goethe und Schiller häufigen Zusammenstellungen des Ad-

verbs mit einem flectirten Adjectivum: *dies Geschlecht, das herzlos falsche,* doch wohl eigentlich = *dies Geschlecht, das auf herzlose Weise falsch ist;* aber gebraucht für: *dies herzlose und falsche Geschlecht.*

B. Die starke, d. h. pronominale Flexion des Adjectivs: *guter, gute, gutes* gewährt der deutschen Sprache die Möglichkeit, jedes Adjectiv formell völlig vom Substantivum zu sondern, eine Unterscheidung, die in keiner der verwanten Sprachen so consequent durchgeführt ist. Das mit dieser Flexion versehene Adjectiv bezeichnet eine allgemeine Gattung, aber zugleich deutet es die Möglichkeit an, dass einzelne Individuen neben anderen sich dieser Gattung zuweisen lassen. Der ahd. Satz *der man ist guotêr* lässt sich umschreiben: *der Mann ist einer, welcher gut ist.*

a) Deshalb steht das starke Adjectivum in der älteren Sprache oft prädicativ, lebendiger und in manchen Fällen deutlicher als die flexionslose Form, die früher für den prädicativen Gebrauch neben ihr zu freier Auswahl dem Sprechenden zu Gebote stand (A, a), jetzt allein für denselben üblich ist, wodurch zwischen den beiden Formationen (A und B) ein rein grammatischer Unterschied entstanden ist. Der Nachdruck des flectirten Adjectivums lässt sich besonders bei prädicativem Accusativ deutlich empfinden in Stellen wie:

Nibel. 944, 2 ez hiez Hagene tragen
3 Sîfriden alsô tôten von Nibelunge lant
= *den Siegfried so tot, wie er dalag;* oder:

947, 1 er sach in bluotes rôten; sîn wât was elliu naz!

b) Die starke Form bei substantivirten Adjectiven, die (namentlich im Plural) allein stehen, oder mit *ein* verbunden sind, hebt ebenfalls hervor, dass die Person oder der Gegenstand neben anderen einer Allgemeinheit angehöre: *Gute und Böse; ein Guter.*

c) In der älteren Sprache steht starkes Adjectiv oft auch nach dem flectirten Genetiv oder Dativ von *ein: eines süezes slâfes = eines Schlafes, der doch so süß war; in einer kurzer stunt* u. a. (Grimm IV, 570). Ferner selbst bei dem Pro-

ɔmen *der* und *dieser,* wobei im Ahd. in vielen Fällen sich ne besonders nachdrucksvolle Hervorhebung der Eigen- :haft für das in Rede stehende Ereignis beobachten lässt:

Otfrid IV, 35, 40 thô giang uns ûf ... thiu êwînîgu sunna

= *da* (an diesem Sonntage) *ging uns die Sonne auf, welche ne ewig leuchtende ist.* Vgl. die Anmerkung zu Otfrid I, 2, 41 in meiner Ausgabe. In späterer Zeit, und noch im 8. Jahrhundert, findet sich starke Form neben *der, dieser, lle* noch häufig, ohne dass ein besonderer Sinn darin ge- ınden werden kann. Erst in diesem Jahrhundert ist fast llgemein die Regel durchgedrungen, welche nach *der* oder inem anderen mit pronominaler Flexion schon versehenen 'ronomen oder Adjectiv dem untergeordneten Adjectiv die chwache Form gibt, sonst aber das Adj. stark flectiren lässt. Iur die früher allein correcten, noch von Klopstock und ioethe vorgezogenen Genetive des Masc. und Neutr. Sg.: *utes Mutes, gerades Weges* stoßen heute auf Widerspruch, vahrscheinlich wegen der unerwünschten Gleichförmigkeit ler Endung im Adj. und (starken) Substantiv.

C. Das schwache, d. h. so wie Substantiva consonan- ischen Stammes flectirte Adjectivum endlich drückt aus, dass lie Eigenschaft an einem Individuum oder an einer begrenzten Zahl von Individuen hafte, ohne den Gedanken daran, ob es ıeben diesem oder diesen Individuen noch andere derselben Art gebe.

a) Deshalb ist diese Form so oft zur Bildung von Eigen- ıamen der Personen verwant: *Braune, Rote, Weiße* u. a.; ıuch zur Bildung persönlicher Appellativa: *der Holde, Liebe, Einzige.*

b) Eben deshalb sind auf einigen älteren Sprachstufen lie Comparative, die eben das Hinausragen eines Indi- viduums über andere bezeichnen, auf diese Bildung be- schränkt; auch die Superlative und Ordinalzahlen ziehen sie aus gleichem Grunde im Ahd. vor.

c) Deshalb wurde die schwache Form früher mit Vor- liebe für den Vocativ angewant, der ja eine bestimmte

Zahl von Personen anredet. So im Plural noch bei Luther (z. B. Apostelgesch. 2, 14) und Schiller: *Lieben Freunde, es gab schön're Zeiten!* (Gödekes Ausg. XI, 363).

d) Deshalb kann in der älteren Sprache[1] durch das schwache Adjectiv ein Gegenstand individuell ausgezeichnet und personificirt werden — ein rhetorisch-poetisches Kunstmittel, dessen Wirkung in alter Zeit etwa dieselbe war, die wir empfinden, wenn Goethe in seinem herrlichen Jugendgedichte mit kühner Neubildung den jungen Adler als Adlersjüngling bezeichnet.

e) Eben wegen dieser Grundbedeutung folgt schon in der alten Sprache das schwache Adjectivum dem Pronomen *der,* wenn dasselbe auf einen Gegenstand als individuell begrenzt hindeutet (bestimmter Artikel). Aber erst in neuester Zeit ist diese Verbindung allein herschend geworden, dem oben (unter B, c) erwähnten Streben nach äußerer Gleichmäßigkeit folgend.

So ist zuletzt die Unterscheidung zwischen schwacher und starker Form eine rein formal grammatische geworden, der eben deshalb, weil sie leicht greifbar und lehrbar ist, noch eine lange Zukunft vorhergesagt werden kann. Schwerlich wird die deutsche Sprache so bald dem Beispiel der englischen Schwester folgen, welche mit consequentem Radicalismus alle Flexionen des Adjectivums als überflüssig fortgeworfen hat.

Auch die Folge der Worte im Satze, für die man anfänglich nur rhetorische oder stilistische Gründe als bestimmend annehmen möchte, hat im Deutschen große grammatische Bedeutung gewonnen. Die Stellung, welche das Verbum, die Seele des Satzes, zu den mit ihm verbundenen nominalen Bestandteilen desselben einnimmt, ist in dreifacher Weise zur Feststellung der Satzart ausgebildet worden.[2] Im einfachen aussagenden Satze steht ein Nomen (Adverbium) vor dem Verbum finitum, die anderen etwa noch vor-

[1] Vgl. Lichtenheld, das schwache Adjectivum im Ags. Zeitschrift für deutsches Altertum 16, 325 ff.

[2] Vgl. Anzeiger für deutsches Altertum VII, 192 f.

handenen folgen ihm. Das an den Anfang des Satzes gestellte Verbum aber zeichnet gewisse Arten von conjunctionslosen Nebensätzen aus, und zwar schon in alter Zeit (im Ahd. völlig ausgebildet) conditionale, an denen sich dann auch dieselbe Stellung zur Bezeichnung eines concessiven Verhältnisses zum Hauptsatze ausgebildet hat.[1] In allen durch relative Pronomina oder Conjunctionen eingeleiteten Nebensätzen endlich wird schon im Ahd. überwiegend das Verbum finitum hinter mehrere nominale Bestandteile des Satzes, jetzt regelmäßig ganz an das Ende desselben gestellt; diese Stellung ist in den vielen Fällen, in denen das Pronomen auch demonstrativ oder fragend, die Conjunction auch Adverbium des Hauptsatzes sein kann, in unserer Sprache das einzige formale Mittel, das diese Sätze von selbständigen Hauptsätzen unterscheidet.

Für die zusammengesetzten Sätze verlangt erst eine höhere Cultur fest ausgebildete Formen; es ist daher leicht erklärlich, dass hier in der Feststellung der Art und der Mittel der Verbindung jede indogermanische Sprache ihren eigenen Weg gegangen ist. Dennoch lässt sich auch hier vieles Einzelne in verschiedenen Sprachen auf ähnliche Grundzüge zurückführen, die aber in der einen Sprache mehr als in der andern geltend geblieben sind. Für das Deutsche ist besonders merkwürdig das Festhalten an der einfachsten aller Satzverbindungen, nämlich an der conjunctionslosen Anfügung des Nebensatzes an den Hauptsatz. In allen indogermanischen Sprachen finden wir Spuren und einzelne Fälle derselben,[2] aber in keiner ist sie so vielseitig ausgebildet und neben deutlicheren Bezeichnungen das Satzverhältnisses so lange festgehalten als im Deutschen, und zwar auch in der edleren Schrift- und Dichtersprache. Außer den oben schon erwähnten Nebensätzen mit invertirter Wortstellung (Verbum voran) finden sich auch solche in den beiden anderen Wortstellungstypen. Noch heute ist uns die conjunctionslose An-

---

[1] Beispiel: Otfrid I, 5, 55 fliuhit er in then sê — thâr giduat er imo wê. Concessiv: *Sei hinter ihm, was will — ich will sie schauen!* Schiller.

[2] Vgl. Jolly in Curtius' Studien VI, 220 ff.

fügung ganz geläufig bei indirecter Rede: *ich glaube, er kommt; er sagt, er habe es gesehen;* sie war in der älteren Sprache ganz gewöhnlich auch bei Absichtssätzen (z. B. Otfrid III, 1, 4 er was hiar in worolti, er tôdes bi unsih korôti = *er war hier in der Welt, damit er den Tod für uns kostete*) und in jenen beschränkenden oder excipirenden Conjunctivsätzen, mit der einfachen Negation *ni, ne, en-,* welche dem ahd. und mehr noch dem mhd. Satzbau gerade wegen ihrer schwer in Regeln zu fassenden Unbestimmtheit einen eigentümlichen Reiz verleihen: Otfrid V, 17, 35 nist nihein sterro, ni er ubarfuari ferro. I, 11, 10 ni sî man nihein sô feigi, ni sînan zins eigi. MSF. 3, 24 mir enkome mîn holder geselle, ine hân der sumerwunne niet.

Nibel. 273, 1 waz waere mannes wünne, des fröute sich sîn lîp,
2 ez entaeten schoene meide und hêrlîchiu wîp?[1]

Aehnliches oft.

Neben dieser conjunctionslosen Anreihung der Nebensätze aber haben sich schon im Ahd. mannigfache Verbindungen durch Conjunctionen verschiedenartiger Herkunft ausgebildet; diese Mannigfaltigkeit der satzverbindenden Mittel gewährt reiche Möglichkeit der Abwechselung, zugleich mit kleinen Unterschieden in der Wirkung, die leichter gefühlt als logisch definirt werden können.

Höchst mannigfaltig ist auch die Anknüpfung der Relativsätze in den germanischen Sprachen, und niemals hat eine neu auftretende Art derselben die vorhergehende sofort gänzlich verdrängt. Wir finden:

A. Ganz unverbundene Anfügung des Relativsatzes an denjenigen nominalen Bestandteil des Nebensatzes, auf den er sich bezieht. So ahd. Otfrid II, 14, 44 mit themo brunnen, thu nu quîst = mit dem Quell, von welchem du jetzt sprichst; auch noch mhd. Iwein 6438 den jâmer, uns an manegem geschehen ist. Im Nhd. wohl kaum noch möglich (etwa: *da war ein Mann — hieß Klaus,* vgl. ahd. Tat. 200, 5

[1] Reiche Sammlung von Dittmar, Ztschr. f. d. Phil. Ergänzungsband S. 183 ff. (Halle 1875).

u. a.), aber in der Construction der Conjunctionen, welche Casus des Pronomens *das* enthalten (*nachdem, seitdem* u. a.) noch fortwirkend. Im Englischen *(the man, I have seen)* ist der alte Typus erhalten oder wieder aufgetaucht.

B. Anknüpfung durch unflectirte Partikeln verschiedenen Ursprungs; dahin gehört das got. *ei* (das vielleicht aber ursprünglich nur zur Verstärkung des demonstrativen Pronomens im Hauptsatze gedient hat; dann fänden die got. Relativsätze ihren Ausgangspunkt im Typus A), das ags. *the,* das ahd. *dar, der,* das uns noch aus Luther bekannte *so* und manche im Volksmunde so verwante Partikeln (Königsberg: *der Herr, wo gestern da war* u. a.).

C. Flectirte Relativpronomina, ebenfalls verschiedenen Ursprungs. 1) Das Pronomen *der* und alle seine Ableitungen betrachte ich als eigentlich demonstrativen Bestandteil des Hauptsatzes, der erst nur als formale Einleitung vor den ohne eigenes Verbindungsmittel angereihten Nebensatz trat, dann als Bestandteil desselben betrachtet und im Hauptsatze oft durch ein entsprechendes *der* ersetzt wurde. Ebenso erkläre ich die ahd. Verbindung *sô wer,* die im Got. und Ags. Analogien hat und durch die mhd. Kürzung *swer* hindurch zu unserem relativen *wer* hinüberführt (das freilich auch direct nach 2. erklärt werden kann), vom Hauptsatze aus mit indefiniter Grundbedeutung des *wer:* so einer (, welcher —) 2) Andererseits aber ist auch das indefinite und fragende Pronomen *wer* und seine Ableitungen *welcher* u. s. w. relativ verwant worden. Dieses Pronomen kann immer nur als Bestandteil des Nebensatzes gedacht worden sein. Es ist jedoch in allen germanischen Sprachen — anders als *qui, qualis* im Lateinischen — das jüngste Relativpronomen, im Ahd. nur ganz vereinzelt und auch im Mhd. nur sparsam verwant, im Nhd. neben *der* bestehend ohne dasselbe zu verdrängen; die als Conjunctionen verwanten Casus von *der* aber: *dass, indem, nach dem* haben kein *was, in welchem, nach welchem* neben sich aufkommen lassen.

Die Typen B und C sind bisweilen verbunden, d. h. auch dem flectirten Pronomen folgt manchmal noch eine

Relativpartikel: ahd. *der dar, der dir, der sô; sô wer sô* u. a.

Diese verschiedenen Typen der relativen Satzverbindung schieben sich neben einander her; noch im Nhd. sind mehrere vorhanden, oder in ihren Nachwirkungen erkennbar. Eine klare Unterscheidung der Bedeutung freilich ist hier nicht durchzuführen; nur ist die eine Verbindung vollkommener und unzweideutiger, bisweilen wohllautender als die andere. Wohl aber zeigen sich in der Erhaltung dieses Ueberflusses die beiden entgegengesetzten Grundzüge wirksam, die nach J. Grimms feiner Bemerkung (Gramm. IV, S. V) deutsche Sinnesart von jeher auszeichneten: treues Anhängen an dem Althergebrachten und empfängliches Gefühl für das Neue.

III. Die Frage nach der Einwirkung fremder Sprachen auf die deutsche Syntax liegt deshalb nahe, weil die deutsche Litteratur und Bildung so häufig und so lange fortwirkend den Einfluss fremder Culturen erfahren hat. Das älteste erhaltene Schriftdenkmal eines germanischen Stammes, die gotische Bibel, ist ja Uebersetzung eines griechischen Originals. An Uebersetzungen aus dem Lateinischen bildete sich in der Karolingerzeit die althochdeutsche Prosa, und in allen folgenden Zeiten sind die Hauptträger der deutschen Schriftsprache an lateinischer Grammatik geschult worden. Die französische Litteratur bot schon der höfischen Dichtung des Mittelalters Anregung und maßgebende Vorbilder; und auch später, am meisten im 17. und 18. Jahrhundert, hat die Nachahmung der Franzosen oft den Unwillen eifriger Vaterlandsfreunde erregt. Die Einwirkung, welche neben anderen besonders diese drei genannten Sprachen auf den deutschen Wortschatz durch Einbürgerung zahlreicher Fremdworte übten, ist bekannt genug. Sollten der deutschen Syntax solche Einwirkungen ganz fern geblieben sein?

Die Möglichkeit derselben ist von vornherein zuzugeben; ihr wirkliches Eintreten und ihre Tragweite aber ist genauer und vorsichtiger zu prüfen, als es manchmal geschehen ist.

nwirkung einer fremden Sprache auf den syntaktischen
uch des Deutschen ist meist nur da nachhaltig gewesen,
: dazu anregte, Ausdrucksweisen zu erweitern und all-
ıer zu übertragen, deren Anfänge im Deutschen bereits
ıden waren. Verbindungen, die der deutschen Sprache
ıus fremd waren, haben gelehrte Schriftsteller hier und
.zuführen versucht; sie sind aber bald wie fremde in
Organismus eingedrungene Körper wieder ausgestoßen
n.

:hon die gotische Bibelübersetzung zeigt im Allge-
ı bewusste Selbständigkeit gegenüber dem griechischen
al. Namentlich sind die Modusformen des Verbums
ne Rücksicht auf die des neutestamentlichen Griechisch
:igener und feiner Ueberlegung angewant; und wo der
ıetzer durch die reicheren Genus- und Tempusforma-
des Griechischen zur Umschreibung angeregt sein mag,
. er dieselbe mit richtiger Schätzung der Mittel seiner
ıe ausgeführt. Dennoch lässt sich vermuten, dass er
len griechischen, ja auch durch den ihm wohlbekannten
ıchen Sprachgebrauch geleitet, in manchen Fällen weiter
'en ist, als es seine Muttersprache bis dahin gewöhnt
Es zeigt sich dies z. B. bei manchen Verwendungen
'tikels, in der Stellung der Worte, bei einigen in auf-
er Weise absolut gesetzten Participien, sowie nament-
:i der Verbindung des Accusativs und Infinitivs mit
Verbum.[1] Der weitere Verlauf dieser Constructionen
t sich jedoch bei dem Mangel von späteren Denk-
zusammenhängender gotischer Rede unserer Be-
ung.

:her aber tritt von neuem ein ähnlicher fremder Ein-
'ieder hervor in den ältesten hochdeutschen Prosa-

———

b verweise — außer der gotischen Syntax von Gabelentz-
– auf folgende Monographien: Bernhardt, Der Artikel im
n. Erfurt 1874. Gering, Der syntaktische Gebrauch der Par-
n Gotischen (Ztschr. f. d. Phil. V). Halle 1873. Lücke, Ab-
articipia im Gotischen. Göttinger Diss. 1876. Apelt, Der Acc.
n Gotischen, Germania, XIX, 280 ff.

schriften. Diese begannen mit Interlinearversionen, in denen jedes lateinische Wort durch ein deutsches wiedergegeben werden musste; nur in geringem Maße konnte sich dort bei Fällen abweichenden Gebrauches beider Sprachen das Deutsche vom Lateinischen frei machen.[1] Es ist deshalb leicht erklärlich, dass auch die ersten fränkischen freieren Uebersetzungen, sowie auch die gelehrten Prosaschriften, die um das Jahr 1000 in St. Gallen durch Notker entstanden, in manchen Fügungen eine Nachahmung lateinischer Construction zeigen. Die Dichtung aber, auch die geistliche schon des 9. Jahrhunderts, blieb von solchen Latinismen fast gänzlich frei. Otfrid hält sich z. B. im Gebrauche des Accusativs und Infinitivs — abweichend von den latinisirenden Prosaikern seiner und auch späterer Zeit — fast genau in denselben Grenzen, in denen sich noch unsere heutige Schriftsprache bewegt.[2] Diese wie manche andere specielle Beobachtung gewinnt dadurch allgemeines Interesse, dass sie bei aller Veränderlichkeit der Laute und der Sprachformen ein wahrhaft tröstliches Festhalten an gewissen Grundzügen der deutschen Syntax bezeugt; ein Festhalten trotz mannigfacher Anfechtung.

Denn auch später versuchten gelehrte Schriftsteller nicht selten lateinische Wortfügungen im Deutschen. Ich verzichte hier darauf, dies an der geistlichen Dichtung und Prosa des Mhd. nachzuweisen.[3] Noch aus neuerer Zeit finden sich latinisirende Relativconstructionen und undeutsche Accusative beim Infinitiv selbst in der Prosa Luthers und Lessings; aber sie übten keinen Einfluss auf die lebendige deutsche Rede. Ich erinnere nur an die bekannte Stelle aus Lessings Laokoon I: *eben hierin, wo ein Halbkenner den Künstler unter der Natur geblieben zu sein, das wahre Pathetische des Schmerzes*

[1] Vgl. Ztschr. f. d. Phil. VI, 236 ff. Eingehendere Untersuchung verdient namentlich noch der ahd. Tatian.

[2] Vgl. meine Untersuchungen über die Syntax der Sprache Otfrids (Halle 1874) I § 338 ff.

[3] Vgl. namentlich Apelt, der Acc. c. inf. im Ahd. und Mhd. Weimar 1875. Ztschr. f. d. Phil. VII, 244 ff.

ht erreicht zu haben urteilen dürfte ff. Noch bei Herder, ıwerlich je bei Goethe und Schiller, findet sich Aehnıes; gewiss bei keinem jetzt lebenden deutschen Schriftller.

Eingehende Beobachtungen lassen sich noch anstellen ɜr das Auftauchen und Untergehen mancher von Schriftlern des 18. Jahrhunderts gebrauchten Verbindungen, die hl als Gallicismen zu bezeichnen sind: Dativ beim Intiv, der von *lassen* (nach frz. *faire*) abhängt und schon en Objectsaccusativ bei sich hat (Lessing M. B. 1, 2: *·um soll ich meiner Gesundheit seine Grobheit entgelten ɜen?* Viele Beispiele in Herrigs Archiv 27, 231 ff); Negaı in dem von einem Comparativ abhängigen Vergleichs:e (Schiller, D. C.: *fürstlicher bezahlt, als er noch keine : Tat bezahlte*); auch wohl manche Präpositionsverbindung . mancher Gebrauch des reflexiven Pronomens *sich.* Nur ıiges davon hat sich bis heute behauptet.

Weil also im großen und ganzen die deutsche Syntax ler langen Zeit, in der wir ihre geschichtliche Entwicklung 'olgen können, eine erfreuliche Selbständigkeit behauptet so ist es umsomehr der Mühe wert, fortlaufend zu bechten und übersichtlich festzustellen, was unter der Führ ʒ sprachgewaltiger Geister die Gesammtheit der deutsch ɜnden Menschen in jedem Zeitalter an Wort- und Satzıngen bewahrt, neu ausgeprägt und späteren Geschlechzu freier Fortbildung überliefert hat. Auch wer darauf :ichtet, lockenden Vermutungen über die vorgermanische tax nachzugehen, wird in der schriftlichen Ueberlieferung ɔrischer Zeit dankbare Aufgaben in Fülle finden können. hrend das Studium der Syntax einer bestimmten Zeit oder ı nur eines Litteraturdenkmals den Blick schärft für den viduellen Geist und dadurch Verständnis und Genuss eines riftwerkes verfeinert und vertieft, eröffnet die Verfolgung syntaktischen Gebrauches von der ältesten bis auf die ɜste Zeit Einblicke in das geistige Leben der Gesammtheit. erkennen wir, dass ältere poesievolle Unterscheidungen

vor einer mehr nüchternen oder praktischen Richtung des Denkens nicht Stand halten, nicht selten andererseits, dass das Sprachmaterial feiner geformt wird; oft aber zeigt sich auch gerade in der Syntax ein treues Bewaren charakteristischer Eigentümlichkeiten in der Auffassung der Dinge und der Vorgänge. Alte Fügungen, die lange vergessen waren, sind bisweilen unbewusst von schöpferischen Dichtern und Denkern wieder gebraucht, weil sie in ihrer Einfachheit kraftvoll wirkten oder durch unbestimmte Kürze der Phantasie freieren Spielraum ließen; und besonders in unserer Zeit sind von Schriftstellern, die sich mit Liebe und Verständnis in die Vorzeit unseres Volkes versenkten, edle alte Fügungen auch mit Bewusstsein und Absicht wirkungsvoll und erfolgreich erneuert worden. So begegnen sich aus verschiedenen Gründen im syntaktischen Gebrauche nicht selten die jüngsten und sehr alte deutsche Sprachdenkmäler; und auf diesem, dem geistigsten Gebiete der Sprache sieht dann der Forscher mit stiller Freude

»wandeln die nahen und wandeln vereint die fernen Geschlechter«!

Der Buddhismus.

Mit Rücksicht auf: Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde, von Hermann Oldenberg. Berlin. W. Hertz 1881. 459 S. und

Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien I 544 S. und II, 1, 280 S. Eine Darstellung der Lehren und Geschichte der Buddhistischen Kirche von Heinrich Kern, Professor an der Hochschule zu Leiden. Vom Verfasser autorisirte Uebersetzung von Hermann Jacobi, Professor an der Akademie zu Münster in Westfalen. Leipzig, Otto Schulze, 1882. 1883.

Religion ist praktischer Geisterglaube. Diese Begriffsbestimmung ist keiner Misdeutung ausgesetzt, sobald man als praktisch dasjenige bezeichnet, was unser Handeln bestimmt, was uns Verpflichtungen auferlegt, deren Beobachtung unsrer Meinung nach auf unser Wohl und Wehe von Einfluss ist, kurz sobald praktisch im Kantschen Sinne genommen wird (Kr. pr. V. § 1 und Kr. R. V. S. 545 f. Erdm.)

Praktischen Geisterglauben hat freilich auch der Mensch, welcher glaubt, dass wir aus Leib und Seele bestehen und dass es nicht gleichgültig ist, dem Nebenmenschen gegenüber seine Pflicht zu verletzen; doch nennen wir diese Ueberzeugung, dass der Mensch aus Leib und Seele besteht, nicht Geisterglauben. Dieses bloße Wort erläutert auch den Unterschied in der Abhängigkeit unsres Willens vom Willen eines andern Geistes und die Art des Verkehrs zwischen beiden. Denn der Geist wird bestimmt durch mystische Handlungen und Zauberformeln, durch Opfer und Gebet; seine Wirksamkeit ist nicht natürlich, sondern übersinnlich und wunderbar.[1]

Diese primitiven Bestimmungen finden natürlich vor allem Anwendung auf die primitiven Religionen. Von ihnen haben wir die bearbeiteten zu unterscheiden, deren Urheber in der Geschichte unter einem bestimmten Namen geht.

Auch der Buddhismus ist, wie sein Name besagt, eine bearbeitete oder secundäre Religion. Die Phasen, welche durchlaufen werden, wenn und ehe eine secundäre Religion entsteht, sind verschieden. Wie die Reformation geschichtlich begründet war und nicht von Luther allein gemacht wurde, so hat auch Buddha nicht den Buddhismus gemacht. Seine Vorgänger in Indien haben schon eine ungeheure Veränderung der einst so einfachen religiösen Vorstellungen bewirkt, welche er dann weiterbildete. Er formte den Brahmanismus um

---

[1] Réville, Prolégom. de l'histoire des réligions, Paris 1881, sagt S. 34: »la réligion est la détermination de la vie humaine par le sentiment d'un lien unissant l'esprit humain à l'esprit mystérieux dont il reconnaît la domination sur le monde et sur lui-mème et auquel il aime à se sentir uni; l'objet de la réligion humaine est nécessairement un esprit (107).

Bei aller Veränderung der religiösen Gedanken bleiben doch die beiden Grundfactoren bestehen: Glaube an einen oder mehrere Geister von besondrer Macht und der unweigerlich damit verbundene Wunsch, diese Macht durch irgendwelche Vorkehrungen zu benutzen vermittelst des Gebetes, d. h. der Zauberformel.

Es lässt sich die Frage aufwerfen, ob es für diesen Wandel der Religionen eine psychologische Formel gibt, welche seine Veranlassungen, seinen Verlauf und seine Folgen gesetzmäßig ausspricht; etwa derart, dass eine Verlegung des Schwerpunktes aller höchsten menschlichen Interessen (Oldenb. S. 3) von außen nach innen stattfindet. Ein alter Glaube, welcher dem Menschen gewissermaßen durch ein Schutz- und Trutzbündnis mit der Gottheit Macht, Gedeihen, Sieg und Untergang seiner Feinde verheißt, würde alsdann bald in unmerklichen Wandlungen bald in großen Katastrophen von einer neuen Denkweise überwunden, deren Schlagworte nicht mehr Wohlsein, Sieg, Herschaft, sondern Ruhe, Friede, Seligkeit, Erlösung heißen. Oldenberg nennt diesen Wandel Fortschritt vom alttestamentlichen zum neutestamentlichen Wesen. Ich glaube nicht, dass sich diese Formel für die bearbeiteten Religionen durchführen lässt, namentlich nicht für den Islam. Auch glaube ich andrerseits nicht, dass das A. T. in sich so einheitlich ist, dass die obigen Bestimmungen auf alle seine Teile passen, es müsste denn sein, dass man schon im A. T. neutestamentliches Wesen anerkennt. Der aus dem Brahmanismus entwickelte Buddhismus scheint, in seiner ursprünglichen Gestalt, auch bei Oldenberg nur zweifelhaften Anspruch auf den Namen einer Religion zu haben (S. 5. 378), wie dies auch andere ausgesprochen haben, z. b. Wuttke und Réville l. c. 139.

Betrachten wir also zunächst die Vorstufe des Buddhismus. Diese Religion war keineswegs mehr ein einfaches und naturgemäßes System des Verhaltens, wodurch das menschliche Handeln gegenüber den göttlichen Potenzen geregelt wurde, sondern ein Gemisch abstracter Weisheit und Mystik.

Die Literatur, in der uns jene Vorgedanken überliefert ind, ist entstanden im 7—9. Jahrhundert a. Chr. Die vedische ꞁeligion kannte Götter, denen man mit Opfern und Gebeten uldigt; diese Götter waren Individuen mit bestimmten Funconen, scharf ausgeprägten Eigenschaften und mancherlei oetisch verherrlichten Taten. Die Klarheit dieses einfachen 'erhältnisses wurde getrübt, als der Blick des Menschen sich icht mehr ausschließlich auf das Bild der Gottheit heftete, ondern freier in der Welt selbst umherschweifte und die reignisse des Weltlaufs beobachtete. Da gab es den unermesslichen Raum oder die Weltgegenden, die Zeit oder das ahr, die Jahreszeiten, Tag und Nacht, Erde und Luft. An ch selbst wurde er aufmerksam auf seinen Atem, seine Vorte und Gedanken. Alles Gegenstände des Nachdenkens, 'elche dem ungeschulten Geist zu einer Fundgrube des Irrums und mystischer Speculation werden konnten. So finen wir auch Wunderlichkeiten in Menge. Tage und Nächte ollen dahin und reißen den Segen, der die gute Handlung es Menschen begleiten soll, an sich. Ueber dem Reich der echselnden Tage und Nächte thront die Sonne, »sie, die da üht«; sie, die da glüht, ist der Tod (Old. 22/23). Weil sie er Tod ist, deshalb sterben die Geschöpfe, die unter ihr ohnen; die jenseits von ihr wohnen, sind die Götter, daım sind die Götter unsterblich. Ihre Strahlen sind Zügel, omit sie alle Geschöpfe in das Leben spannt. Wer sterben ll, dessen Leben zieht sie an sich, sodass er emporsteigt. er Weise nun kennt die Zaubersprüche und Opfergebräuche, ırch welche die Macht dieser Gewalten gebannt wird. Die ınze Welt wird hier dem Denken, welches, eben erwacht, ch wirr ist, zu einem gefährlichen Chaos, ein maßloser berglaube knechtet den Geist, sodass er sich abschwächt leeren Bemühungen durch Zaubersprüche und mystische errichtungen Sicherheit des Lebens zu erreichen.

Wo ist nun in dieser Fülle der Erscheinungen, welche hwindel und Furcht erregen, der eigentlich bewegende rund? Für den Menschen ist der Quellpunkt des Lebens r ātman, der Herr über alle Atemkräfte, Kern I 439. Nach

gewöhnlicher Art zu schließen, wird der ātman auch als bewegendes Princip des Weltalls gedacht, das den Riesenleib des Universums belebt. So entsteht die Formel ātman = Prajāpati, ātman = das All.

Hierzu kommt eine zweite Potenz: das heilige Wort, das Brahma; es ist die Potenz, welche in Hymnus und Spruch als heilige Kraft wirksam ist. Hier musste sich die Frage erheben, in welcher Beziehung diese beiden Potenzen zu einander standen.

Wie natürlich, begegnen wir darüber einem Schwanken der Meinung. So heißt es: das erstgeborene in diesem All ist das Brahma. Andrerseits: von dem, was da wird, wird zuerst der ātman. Ersteres entfaltet sich zu Hymnus, Spruch und Lied; daraus besteht der ātman Natur. Schließlich nennt man das All mit beiden Namen, sie werden Synonyme für das Seiende, Eine.

Auch dort, wo man sich mit diesen Gedanken quälte, dämmerte die Erkenntnis auf, dass die wahre Erkenntnis der Welt ihre ethischen Folgen habe. Ihn, den ātman erkennend, lassen Brahmanen davon ab, Nachkommen zu begehren und als Bettler ziehen sie einher. Dies ist die älteste Spur, welche zum buddhistischen Mönchstum hinüberleitet.[1]

War nun das in der Periode nach dem Rig-Veda geschaffene Weltbild düsterer und voll von phantastischer Mystik, so muss noch hinzugefügt werden, dass in dieser neuen Metaphysik sich die Herschaft des Todes steigerte. Der ātman ist hinweg über Hunger und Durst, über Kummer und Wirrsal, über Alter und Tod; was außer ihm ist,

[1] Erwähnt sei hier jener spekulative Gedanke der Einheit von Mann und Frau. Der ātman, der im Anfang da war, fühlte sich nicht zufrieden, er begehrte nach einem zweiten. Er umfasste in sich die Wesenheit von Mann und Weib, die sich umschlungen halten. Er spaltet diese seine Wesenheit in zwei Teile: daraus wurde Gatte und Gattin; deshalb sind wir jeder gleichsam ein Halbteil ... — Deshalb wird diese Lücke (der männlichen Natur) durch das Weib ausgefüllt. Als er sich nun mit ihr vereinte, wurden Menschen erzeugt. Vgl. Plato Sympos. p. 189 C sq. und Fr. Spiegel, Eranische Altertumskunde 1871. Erster Band S. 473 Mashya und Mashyāna.

unterliegt den entgegengesetzten Bestimmungen. Wie die Sonne, das Auge der Welt, fern und unberührt bleibt von aller Krankheit, so bleibt der Eine, der ātman, der in allen Wesen wohnt, fern und unberührt von allem Leiden der Welt. Der Tod, meinte man, reiche auch in das Jenseits hinüber, sodass, wer hier sein Leben beschließt, im Jenseits noch ein zweites Mal und öfter sterben müsse.

Diese qualvolle Aussicht führte natürlich zu dem Gedanken, wie man Erlösung von diesem steten Wiedersterben erlangen könnte. Es giebt also trotz des Glaubens an die Seelenwanderung, meinte man, einen Ausweg für die Seele, sodass sie vom ewigen Leben und Sterben befreit wird.

Im Tode nämlich lösen sich alle Elemente auf, aus denen ein Individuum besteht (Old. 234. 246); der Körper, die Empfindungen, die Vorstellungen zerfließen. Nur eins bleibt — das Bewusstsein. Dies Element wird im Augenblick des Todes der Keim eines neuen Lebens; im Mutterleibe sucht und findet dieser Keim die materiellen Bedingungen dazu, eine neue Persönlichkeit zu entwickeln.

Wie entreißt sich also der Mensch dem Tode? Durch das Opfer und das heilige Wissen vom Opfer; das Wandern der Seele (Old. 48) durch die Reiche des Todes ist die Folge davon, dass sie nicht eins sind mit dem Brahma. Die Erlösung ist die erreichte Einheit der Seele mit ihrer wahren Wesenheit, dem Brahma. Die Einheit ist nicht da, solange der Menschengeist sich in Denken und Wollen als Bürger der Welt der Vielheit betätigt; so lange bleibt er dem Gesetz untertan, das in dieser Welt regiert, dem Gesetz von Werden und Vergehen, von Geburt und Tod. Wo aber das auf die Vielheit gerichtete Schauen und Begehren überwunden ist, kehrt der Geist, von der Herschaft des Todes befreit, in die Heimat alles Lebens, zum Brahma zurück. Begehren (kāma) und Tat (karman) sind die Mächte, welche den Geist in den Schranken der Endlichkeit festhalten.

Also ist die wichtigste Aufgabe des Menschen, sich von der Welt loszulösen.

Bei der Darstellung des Buddhismus kommt zunächst die Person des Buddha in Frage (Kern I 325). Die ältesten Traditionen dieser Religion sind die, welche sich auf Ceylon erhalten haben. Die Sprache der aus Südindien herübergebrachten Texte ehrte man in Ceylon als heilige Sprache, in dem Glauben, Buddha selbst und alle Buddhas vergangener Zeiten hätten diese Sprache geredet. Die Pāli-Tradition muss also an erster Stelle befragt werden.

Es ist bekannt, dass Buddha den Erkennenden oder Erleuchteten bezeichnet. Das was ihn, den Menschen, zum Buddha macht, ist seine Erkenntnis. Sie ist ihm nicht von einem Gotte als Gnadengabe zugefallen, sondern er hat sie sich erkämpft. Wir folgen Oldenberg in der Annahme, dass Buddha um 480 a. Chr. gestorben ist. Er soll 80 Jahre alt geworden sein und 44 Jahre seines Lebens öffentlich gewirkt haben (Kern I 274).

Auch das scheint Oldenberg erwiesen zu haben, dass Buddha in Kapilavatthu geboren ist und seine Jugend verlebt hat und dass seine Mutter Māyā hieß. Er wurde also um die Mitte des 6. Jahrhunderts a. Chr. aus dem adlichen Geschlecht der Sakya geboren und hieß Siddhattha. Als er als Mönch durch Indien zog, nannte man ihn den Asketen Gotama. Sein Vater hieß Suddhodana. Wir hören, dass Gotama verheiratet war und einen Sohn Rāhula hatte, der später buddhistischer Mönch wurde.

Gotama genoss also alle Vorzüge des Reichtums, er hatte eine dementsprechende Erziehung, bei der kriegerische Ausbildung nicht fehlen durfte. Er hatte einen schönen Palast mit einem herrlichen Park u. s. w., sodass es rätselhaft genug erscheint, dass er aus dem Glanz des Reichtums in das Dunkel der Armut wanderte, nicht als übersatter Greis, nein, als Mann von 29 Jahren, erst ein Fürstensohn, dann ein Bettelmönch.

Den ersten Antrieb dazu will er, nach eigner Erzählung, erhalten haben durch eine Betrachtung über Jugend und Alter (Kern I 49). Er sagte sich damals: ein gewöhnlicher Mensch fühlt, obgleich selbst dem Altern unterworfen, Abscheu und

wenn er einen andern im Alter sieht. Er schämt sich
törichten Ekels; indem ich, ihr Jünger, also bei mir
e, ging in mir aller Jugendmut, welcher der Jugend
hnt, unter.

ıngeblich verflossen sieben Jahre seit dem Verlassen
Hauses, ehe er die Beruhigung seiner Gedanken ge-
n hatte, welche er suchte. In den Wäldern von Uruvelā
otama lange Jahre in strengster Kasteiung gelebt haben;
ınge gegen den Gaumen gedrückt, mit Gewalt die Ge-
n festhaltend, auf den Augenblick wartend, wo die
dische Erleuchtung über ihn kommen würde (Kern I 75).
le Kasteiungen ihn nicht zur Erleuchtung führten, so
ieß er sie.

ı einer Nacht endlich, erzählt die Tradition, gelangte
n Ziel. Unter dem Baume sitzend, der seitdem der
der Erkenntnis heißt, ging er durch immer reinere
ıde der Selbstentäußerung seines Bewusstseins hin-
, bis das Gefühl allwissender Erleuchtung über ihn
Da meinte er die Irrwege der in die Seelenwanderung
lungenen Geister zu erkennen, das Wissen zu besitzen
en Quellen, aus denen das Leiden der Welt fließt und
m Wege, welcher zur Vernichtung dieses Leidens führt.
ie Frage, ob dergleichen zu glauben ist, bejaht Olden-
ıach Analogie andrer Fälle. Das Eintreten eines der-
ı plötzlichen Wendepunkts in Buddhas innerem Leben
cht dem, was zu allen Zeiten verwante Naturen unter
nten Verhältnissen erfahren haben. Auch Buddha
e damals eine höhere Wahrheit visionär zu erfassen.

e Einsamkeit des Freud'gen, der die Wahrheit erkennt und schaut;
entwegt feststeht, selig, wer sich bändigt zu jeder Frist.
em jede Leidenschaft, alles Wünschen ein Ende nahm.
inden der Ichheit Trotz wahrlich ist höchste Seligkeit.

es ist der Weg zur Aufhebung des Leidens: Vernich-
lles Begehrens. Der Weg des Heils ist ein Mittelweg,
ein Leben in Lüsten und Genuss, noch ein Leben der
einigung soll es sein, sondern jener Mittelweg, der
lige Pfad, welcher heißt: rechtes Glauben, rechtes

Entschließen, rechtes Wort, rechte Tat, rechtes Leben, rechtes Streben, rechtes Gedenken, rechtes Sichversenken.

Ueber seinen Tod wird erzählt: Und zu seinen Jüngern sprach er, wohlan, ihr Jünger, ich rede zu euch. Vergänglich ist alles, was da geworden ist; ringet ohne Unterlass. Dies seien seine letzten Worte gewesen. Darauf erhob sich sein Geist von einer Ekstase zur andern, auf und ab durch alle Stufen der Verzückung; dann ging er in das Nirvāna ein. Da erbebte die Erde, der Donner rollte. In diesem Augenblick, da Buddha in das Nirvāna einging, sprach Brahma diesen Spruch:

In den Welten die Wesen all legen nicht ab die Leiblichkeit
Sowie jetzt Buddha, der Siegesfürst, der höchste Meister aller Welt,
Der Mächtige, Vollendete, zum Nirvāna ist gangen ein.

Der Grundgedanke des Buddhismus ist die tiefe Ueberzeugung vom Leiden der Welt, von der Qual, dem Irrtum, der Sündhaftigkeit und der Enttäuschung in allem Begehren. Die Buddhisten, den Vollendeten an der Spitze, hatten soviel Zeit zum Grübeln, dass sie nicht bloß nach dem Auswege spähten, welcher aus diesem endlos verschlungenen Labyrinth herausführte, sondern auch die Entstehung dieses Leidens aufs breiteste erörterten. Wenn man hier von froher Botschaft reden dürfte, welche der Meister den Jüngern und allen, die es werden wollen, verkündigt, so ist es keine himmlische, transcendente Wahrheit, sondern die irdische Verheißung: durch Wissen wird Erlösung erlangt. Das positive Problem der neuen Lehre ist: das Wissen zu finden, welches zur Erlösung vom leidvollen Dienste des Willens führt.

Eine gewisse Einförmigkeit und Dürre herscht in dieser alten Lehre; wie die Form der Reden und Gespräche durch pedantische Wiederholungen leidet — ein Mangel an Innerlichkeit — so ist auch der Inhalt im ganzen Umkreis der alt-buddhistischen Literatur in stehende Schlagworte und Formeln gebracht. Unermüdlich werden die wichtigsten Fragen des religiösen Denkens in ihrer ein für allemal feststehenden Gestalt wiederholt. Da begegnen wir zunächst den

vier Wahrheiten. Alles Leiden entspringt aus der Unkenntnis dieser vier heiligen Wahrheiten.

Die äußern Abschnitte (Kern I 90), in denen sich das Leiden darstellt, sind Geburt, Alter, Tod. Aber die bloße Körperlichkeit, das Substrat dieser Erscheinungen, ist nicht das Selbst. Vielmehr sind es die Empfindungen, Vorstellungen, die Gestaltungen, das Bewusstsein. Von diesen also muss man sich abwenden. Tut man dies, so wird man frei vom Begehren. Begehren schließt Werden und Vergehen in sich: und wo dies nicht ist, ist das Heil.

Nicht im Luftreich, nicht in des Meeres Mitte, nicht, wenn du in Bergesklüfte dringst, findest du auf Erden die Stätte, wo dich des Todes Macht nicht ergreifen wird. Aus Freude wird Leid geboren, aus Freude Furcht. Wer von Freude erlöst ist, für den gibt es kein Leid. Woher käme ihm Furcht? Aus Liebe wird Leid geboren, aus Liebe Furcht; wer vom Lieben erlöst ist, für den gibt es kein Leid: woher käme ihm Furcht? Was ist also das einzige Gut? Ewige Ruhe.

Trotz dieser so stetig ausgesprochenen Ueberzeugung von der jammervollen Beschaffenheit der Welt ist doch Resignation nicht die charakteristische Stimmung des buddhistischen Gemüts. Vielmehr kennt es die Siegesfreudigkeit, mit welcher das Nirvāna erstrebt wird, so gut wie das christliche Gemüt die Hoffnung auf das Leben in Gott. Nur das rechte Wissen muss errungen werden, dann wird das Leben überwunden. Wie dies zu denken ist, lehren eingehender folgende Betrachtungen.

Aus dem Nichtwissen entstehen die Gestaltungen (sankhārā), aus ihnen entsteht das Bewusstsein (viññāṇa), daraus Name und Körperlichkeit, daraus die sechs Gebiete. Diese sechs Gebiete sind die fünf Sinne und ihre Objecte, als sechstes kommt der Verstand (mano) hinzu. Aus den sechs Gebieten entsteht Berührung zwischen den Sinnen und ihren Objecten, daraus Empfindung, daraus Durst oder Begierde, daraus Haften an der Existenz, daraus Werden (bhava), daraus Geburt, Alter, Tod, Schmerz, Klagen, Leid, Kümmernis,

Verzweiflung. Also muss das Nichtwissen aufgehoben werden unter gänzlicher Vernichtung des Begehrens.

Dieses Nichtwissen ist keine mystische Potenz (Kern I 433), sondern einfach das Nichtwissen der vier heiligen Wahrheiten.

Unter den Gestaltungen (sankhārā) hat man sich das innere Gestalten des Geistes, seine Gedanken und Strebungen zu denken. Wo ist, frägt man weiter, das Substrat dieser Gestaltungen? Wie steht es mit der Seele? Der Buddhismus hat nicht die Anschauung von der Seele, die wir haben, die in der Metaphysik des Volkes besteht (vgl. Kern I 452). Er erkennt keine Festigkeit der Individualität an, kein Recht, und also auch kaum einen Wert derselben. Es findet statt ein Sehen, Hören u. s. w. ein Leiden; aber die buddhistische Lehre erkennt nicht eine persönliche Substanz an, welche dies alles tut und erfährt. Daher heißt es (Old. 264) der Strom der erscheinenden und wieder verschwindenden Sankhāras duldet kein Ich und Du, nur einen Schein des Ich und Du, den die Menschen irrtümlich mit dem Namen der Persönlichkeit belegen. »Sein ist der vom Causalitätsgesetz beherschte Process des in jedem Augenblick sich verzehrenden und neu erzeugenden Geschehens. Was wir ein beseeltes Wesen nennen, ist ein einzelnes Glied in dem Reiche dieses Geschehens, eine Flamme in diesem Feuermeer. Wie in dem Verzehren immer frischen Brennstoffes die Flamme sich erhält, so erhält sich in dem Zuströmen und Hinschwinden immer neuer Elemente aus dem Reiche der Sinnenwelt jene Continuität des Warnehmens, Empfindens, Trachtens, Leidens, die dem irrenden, durch den Schein ruhiger Sichselbstgleichheit getäuschten Blick als ein Wesen, als ein Subject sich darstellt.«

Die Seele ist also eigentlich nur ein Haufe von Gestaltungen.[1] Die officielle Kirchenlehre besagte, dass über die Frage, ob das Ich ist, ob der vollendete Heilige nach dem Tode lebt oder nicht lebt, der erhabene Buddha nichts ge-

[1] wie Lotze, glaube ich, das Individuum einen Strudel im Strome des Absoluten nennt.



lehrt habe. Auch die Endlichkeit oder Unendlichkeit der Welt blieb unentschieden.

Erlösung vom Tode wird aber schon hienieden erreicht von dem, welcher Lust und Begier von sich abgetan hat, welcher weise geworden ist. Die Erlösung zu ewiger Ruhe, die Erreichung des Nirvāna (= Erlöschen) fällt also bereits ins Diesseits. In dem Augenblick erreicht es der Buddhist, wo er hier Sünd- und Leidlosigkeit erlangt hat. Das Eingehen in die Ewigkeit hat gar keinen Wert, sondern das Eingehen in das Nirvāna, d. h. das Erlöschen alles Begehrens.

Wer dagegen infolge seines Nichtwissens der Seelenwanderung unterworfen ist, dessen Bewusstsein wird zum Keim eines neuen Lebens. Wer die Heiligkeit erlangt hat, dessen Bewusstsein erlischt im Tode ohne Rest. »Zerbrochen ist der Leib, erloschen ist das Vorstellen, die Empfindungen alle sind dahin geschwunden, die Gestaltungen haben ihre Ruhe gefunden, das Bewusstsein ist zur Rüste gegangen.«

Der achtteilige Pfad, welcher zur Aufhebung des Leidens führt, ist schon erwähnt (vgl. Kern I 107. 425 f.). Auch diese Anweisung erscheint wenig innerlich: rechtes Glauben, rechtes Entschließen, rechtes Wort, rechte Tat, rechtes Leben, rechtes Gedenken, rechtes Sichversenken — es ist keine Anknüpfung an einen heiligen, übermenschlichen Willen und die Vorschriften sind wenig klar und positiv.

Sehen wir uns also noch nach einigen positiven Vorschriften um. Dass der wahre Jünger Buddhas nur Mönch sein kann, ist bekannt. Die Verhaltungsmaßregeln sind zum größern Teil Verbote, zum Teil aber auch Gebote.[1]

Stets wird Rechtschaffenheit, Sichversenken und Weisheit gefordert. Rechtschaffen ist der, der sich in Wort und Tat von allem Unreinen fern hält. In diese Sphäre gehören fünf einzelne Vorschriften: 1. kein lebendes Wesen zu töten, 2. sich nicht an fremdem Eigentum zu vergreifen, 3. nicht die Gattin eines andern zu berühren, überhaupt absolute Keuschheit, 4. nicht die Unwahrheit zu reden, 5. nicht be-

[1] Asketische Lebensregeln bei Kern II 18 f.

rauschende Getränke zu trinken. Positiv wird geboten mildtätig und barmherzig zu sein gegen alle lebende Wesen. Aller Wesen soll man sich mit Liebe erbarmen (Kern I 537). Sanftmut und Unterdrückung der Selbstsucht zu erstreben ist die Hauptaufgabe. Gute Werke zu tun gebürt dem, der nach der Vollendung strebt. Der Vollendete selbst »hat Gutes und Böses, beide Fesseln überwunden«.

Die Versenkungen sind das Mittel, um das Leiden allmählich zu überwinden. Sie zu erreichen ist lediglich Verdienst des Einzelnen; sie werden ihm nicht als Gnadenact beschert, auch Buddha hilft ihm dabei nur ideal, durch sein Vorbild. Ueberhaupt hat alles, was am Buddhismus zu würdigen ist, Peschel, Völkerkunde [3] 285 f. kurz und erschöpfend dargelegt.

Eine Frage möchte nun noch an die buddhistische Metaphysik gerichtet werden: ob alle Wesen einst das Nirvāna erreichen werden, ob alles irdische Entstehen und Vergehen sein Ende haben wird? Wenn es auch heißt:

In den Welten die Wesen all legen nicht ab die Leiblichkeit
So wie jetzt Buddha, der Siegesfürst, der höchste Meister aller Welt etc.,

so wird andrerseits versichert, der Erhabene habe es nicht offenbart.

Dasjenige, was von den Lehren und der Verfassung des Buddhismus beifallswürdig und bestechend erschienen ist, so oft er von Abendländern beurteilt worden ist, hat er zum Teil mit dem Christentum gemein, zum Teil vor ihm voraus. Der Glanz dieser Vorzüge hat oft die Schwächen jener orientalischen Religion völlig überstrahlt.

Anziehend und edel ist jedesfalls der Geist des Mitleids mit aller Creatur, der den ganzen Buddhismus durchzieht. Aber er scheint uns sogleich in Caricatur und Aeußerlichkeit umzuschlagen, wenn er das Gebot ergehen lässt, kein lebendiges Wesen zu töten. Schon darin zeigt sich eine unhaltbare Schwäche, das Verhältnis des Menschen zur Welt zu bestimmen. Diese passive Verträglichkeit mit allem Tierischen, was die Natur hervorbringt, ist völlig im Einklang

mit jener andern bedeutsameren, den Willen zu ertöten, um den Frieden des Nirvāna zu genießen. Ja man kann wol sagen, dass der Mensch, welcher sich gebietet, kein Tier zu töten, sich des Unterschieds zwischen Mensch und Tier und seiner Bedeutung für die Oekonomie der Natur nicht genügend bewusst ist. Sicherlich ist es nicht ohne ästhetische und ethische Bedeutung, wenn alle Ernährung durch Tierleichen verboten wird, aber weit davon verschieden ist das zur krankhaften Schwäche ausgeartete Mitleid, welches die Tötung irgendeines Tieres verbietet.

Wenn der Buddhismus lehrt, dass diese Welt eine Welt des Leidens ist, wenn dieser Grundgedanke das Schwungbrett seiner Speculation ist, so ist er des Beifalls aller sicher, welche sich gegen die Tatsachen des Lebens und des Weltlaufes nicht blind zeigen. Selbst diejenigen, welche sich damit trösten, dass die Welt besser wird, müssen zugestehen, dass die Tatsache des Bösen — dieses harten Rätsels der Metaphysik —, des Leidens, des Unglücks, des Hungers, der Unterdrückung der Schwachen und Armen jene Charakteristik durchaus rechtfertigt. Dies ist auch nahezu die Anschauung des Christentums und uns darum geläufig.

Der Buddhismus kennt nicht die neutestamentliche Lehre von der Gnadenwahl Gottes, welche so befremdlich erscheint, wenn Gott die Prädikate allgerecht und allgütig beigelegt werden. Denn gerecht kann der Christ nur werden durch den Glauben, aber selbst den Glauben wirket nur die Gnade Gottes.

Der Buddhismus kennt nicht die paulinische Lehre vom Opfertod, davon, dass durch menschliches Leiden und Sterben, durch Todesqual und Blutvergießen der Zorn des allgütigen Gottes versöhnt und die Sünde der Menschheit getilgt wird; eine Lehre, welche der Apostel sogar mit dem allerdings formelhaften Ausdruck verkündigen kann (Ephes. 5, 2) »und sich selbst dargegeben für uns zur Gabe und Opfer, Gott zu einem süßen Geruch«. Was muss der Buddhist empfinden, wenn er diese Lehre hört, dass ein blutiges Opfer zur Entsühnung der Menschheit erforderlich ist!

Am bestechendsten endlich erscheint der Buddhismus, wenn wir die Art seiner Ausbreitung vergleichen mit der Geschichte des Christentums. Die Heiden sind stellenweise mit Feuer und Schwert von der Liebe des allgütigen Gottes. überzeugt und mit der frohen Botschaft bekannt gemacht worden. Man denke an alle Schauerlichkeiten der Inquisition, an die Ketzer- und Hexengerichte, an die blutigen Greuel der Religionskriege, an die beschämenden Tatsachen der Kirchengeschichte: als hätte das N. T. keinen andern Inhalt wie jene Worte Matth. 10, 34: ihr sollt nicht wähnen, dass ich gekommen bin Frieden zu senden auf Erden; ich bin nicht gekommen Frieden zu senden, sondern das Schwert.

Damit sind aber auch die Vorzüge des Buddhismus erschöpft. Vergleichen wir seinen Gehalt im einzelnen mit dem des Christentums, so muss sich zeigen, dass das Christentum ihm gegenüber gewinnt und dass es besser zum Ferment des geschichtlichen Lebens taugt, so sehr man auch stets bekennen muss, dass hier, wo viel Licht ist, es an düsterem Schatten nicht fehlt.

Hierbei kommen die Schwierigkeiten[1] der Ueberliefernng nicht mehr in Frage. Es ist bekannt, dass es schwierig genug ist, Jesu Lehre festzustellen, da er selbst nichts geschrieben hat. Die frühesten Schriften sind die paulinischen Briefe — und Paulus hat doch Jesus gar nicht gekannt. Markus und Lukas sind keine Apostel, die johanneischen Schriften unterliegen vielfachen kritischen Bedenken, das Matthäus-Evangelium ist nicht die Urschrift des Jüngers u. s. w. Jetzt gibt es einen feststehenden Begriff des Christentums, für

[1] Wolbekannt ist mir, was zu dieser Frage geäußert hat Paul de Lagarde, Deutsche Schriften, Göttingen 1878, in dem ersten Aufsatz: Ueber das Verhältnis des deutschen Staates zur Theologie, Kirche und Religion. Ein Versuch, Nicht-Theologen zu orientiren. Vgl. auch S. 232. Bei dieser Gelegenheit sei das eben genannte Buch aufs wärmste allen Lesern empfohlen, welche ernsthafte und originelle Gedanken über wichtige Gebiete des deutschen Lebens mitdenken wollen. Der dritte Aufsatz heißt: Ueber die gegenwärtige Lage des deutschen Reichs; ein Bericht. Der vierte: Zum Unterrichtsgesetze. Der fünfte: Die Religion der Zukunft. S. 217—255.

dessen Rechtfertigung im einzelnen die Berufung auf die Hauptschriften des N. T. gestattet ist.

Das Verhältnis zur neuen Lehre, welche der Jünger annehmen will, ist im Buddhismus wesentlich ein intellectuelles, im Christentum ein ethisches. Beide Religionen wenden sich an alle Menschen, aber das »demokratische Element« des Buddhismus macht eine weit herbere Unterscheidung zwischen Mann und Weib als das Christentum (Oldenb. 167 f., Kern I 178 f. 566. 570). Dem Buddhisten verkörpern sich in den Frauen alle Mächte der Betörung, wodurch der Geist an die Welt gefesselt wird. »Unergründlich verborgen, wie im Wasser des Fisches Weg, ist das Wesen der Weiber, der vielgewitzten Räuberinnen, bei denen Wahrheit schwer zu finden ist, denen die Lüge ist wie die Wahrheit und die Wahrheit wie die Lüge.« Sie sind natürlich auch nur dann auf dem Wege des Heils, wenn sie Nonnen werden, wie die Männer, wenn sie die Mönchsgelübde ablegen. Allein nicht unmittelbar und nicht auf ihr erstes Verlangen wird Frauen eine Ordensregel von Buddha gegeben, sondern er sagt es den Mönchen und diese sagen es den Frauen. Sie sind den Mönchen nicht gleichgestellt, sondern entschieden untergeordnet. Eine Nonne, heißt es, wenn sie auch seit 100 Jahren (?) ordinirt ist, muss vor jedem Mönch, wenn er auch erst an diesem Tage ordinirt ist, die ehrfurchtsvolle Begrüßung vollziehen, vor ihm aufstehen, die gefalteten Hände erheben, ihn nach Gebühr ehren. Diese Ordnung soll sie achten, heilig halten, bewaren, ehren und ihr Leben lang nicht übertreten.

Sonst stand der Eintritt in die Gemeinde im allgemeinen[1] jedem offen,

> Geöffnet sei allen das Thor der Ewigkeit,
> Wer Ohren hat, höre das Wort und glaube.

Dagegen wurden nicht aufgenommen die mit schweren körperlichen Gebrechen und Krankheiten Behafteten, ebenso die schweren Verbrecher. Auch solche Personen waren aus-

[1] Kern II 25 f.

geschlossen, durch deren Aufnahme Rechte Dritter verletzt worden wären, kein Leibeigener, dessen Verlust seinen Herrn betroffen hätte.

Hier werden zur Unzeit die irdischen Verhältnisse berücksichtigt, welche sonst nur die Rücksicht einer konsequenten Negation erfahren: das ist nicht eine Religion für alle, besonders für diejenigen, welche mühselig und beladen sind. Darum geht auch Buddha in seinem Leben und Lehren nicht auf die Person und ihre Kümmernisse ein: sondern mit abstracter Kälte wird der Weltlauf geschildert und wer die vier heiligen Wahrheiten fassen kann, der möge es tun, um sich von der Welt zu lösen. Nicht Gottes Wille soll geschehen, sondern die Welt sich selbst überlassen bleiben. Regelmäßige Arbeit irgendwelcher Art war den Mönchen gänzlich fremd, das ganze Leben und alle Kräfte gehörten geistlichen Uebungen (Kern II 75. 83).

Die Gemeinde wird zwar gedacht als Einheit der gläubigen Mönche des ganzen Erdkreises, als die Trägerin einer Heiligkeit (Old. 347), welche der Heiligkeit Buddhas und seiner Jünger gleichsteht, aber doch nur als ideale Einheit. Im wirklichen Leben kommt die Gemeinde in diesem universellen Sinne nie zur Erscheinung.[1] Die Gesammt-Gemeinde besaß nicht geordnete, ständige Organe zur Warnehmung ihrer Angelegenheiten, sie konnte nicht nach stehender Rechtssatzung einen gemeinsamen Beschluss fassen und ihn durchsetzen. Für die Disciplinirung der Geister war also das Fehlen einer Centralgewalt ein empfindlicher Mangel.

Auch von Cultus war ursprünglich eigentlich nicht die Rede.[2] Da gibt's kein Mysterium, keine Verteilung unsichtbarer Gnadengaben. Der »Vollendete« ist ins Nirvāna eingegangen und kann den Ruf seiner Gläubigen nicht hören. Der Buddhismus ist eine Religion ohne Gebet, d. h. keine Religion mehr. Hier ist kein praktischer Geisterglaube vorhanden.

---

[1] Vgl. über die spätere Zeit Kern II 50 f. 69 f. 144. Geistl. Strafen.

[2] Ueber die spätere Entwicklung vgl. Kern II 155 f. 197. 199; über die Reliquien 245 f.; die Feste 255 f.



Nur Beichtversammlungen[1] fanden statt — die Nonnen waren abwesend — in denen die Verhaltungsmaßregeln für die Mönche bis ins kleinste hinein eingeprägt wurden.

Doch reicht eine Art von Cultus in die ältesten Zeiten zurück, nämlich die Anfänge der an heilige Stätten und an Reliquien Buddhas geknüpften Verehrung. Vier Stätten (Old. 384, Kern I 295) sind es wert, dass gläubige edle Jünglinge sie sehen und dass ihr Herz an ihnen bewegt werde: der Ort, wo der heilige Buddha geboren ist, der Ort, wo er die höchste Erleuchtung errungen hat, der Ort, wo er das Rad der Lehre in Bewegung gesetzt hat, der Ort, wo er, von allem Irdischen gelöst, in das vollkommene Nirvāna eingegangen ist. Zu diesen Orten mögen Mönche und Nonnen, Laienbrüder und Laienschwestern ziehen.

Nach Buddhas Tode werden seine Reliquien an eine Reihe von Fürsten und Adlichen verteilt, von denen jeder ein stūpa[2] (Reliquenmonument) erbaut und ein Fest einrichtet — Feste, bei denen großartige Blumenspenden, Waschungen und Illuminationen die Hauptrolle zu spielen pflegen. Die Mönchsgemeinde als solche hat jedoch mit dieser Verehrung nichts zu schaffen, die alten Gemeindeordnungen gedenken derselben mit keinem Worte.

Der ursprüngliche Buddhismus hat den empfindlichen Mangel, dass er keine Metaphysik besitzt; ohne greifbare Metaphysik aber können besonders die religiösen Gedanken der Masse des Volks weder tief noch wirksam werden. Wenn unser jetziges Christentum auch nicht das der Evangelien und Apostel ist, wenn sein Gedanke in gewissem Sinne reicher geworden ist, wenn auch die metaphysischen Anschauungen farbloser sind, so ist es doch noch immer durch seine Metaphysik an Wirksamkeit dem Buddhismus weit überlegen.

Dieser verlegt den Schwerpunkt der menschlichen Bestrebungen ins Diesseits, das Christentum ins Jenseits. Dort handelt es sich darum, alles persönliche Leben auf Erden abzuschließen, hier ist das irdische Leben nur eine not-

[1] Kern II 14.

[2] Lehrreich ist darüber Kern II 173 f.

gedrungene Vorbereitung auf das ewige. Wenn der Buddhismus kein Leben nach dem Tode, kein Jenseits kennt, was als höchstes Ziel zu erstreben ist, so ist seine Aufgabe mehr eine negative, passive. Auf der einen Seite soll Wille und Gemüt so geläutert und bereitet werden, dass dadurch die transcendente Herrlichkeit errungen wird, auf der andern soll der Wille abgetötet werden, damit das Individuum für immer erlischt.

Damit hängt aufs engste zusammen sowol der Glaube an einen persönlichen Gott als auch der Glaube an die Vermittlung durch Jesus. Denn die Entscheidung darüber, ob die Seligkeit erlangt wird, muss doch von Jemand getroffen werden, welcher außerhalb der Welt ist und Kenntnis und Macht besitzt, die Taten zu wägen und zu belohnen. Ja, Gott selbst hat sowol den Ratschluss der Erlösung gefasst, als auch gibt er nach seiner Gnade Glauben und Seligkeit oder lässt sie ungegeben. Welch enges Verhältnis wird auf diese Weise geknüpft zwischen Diesseits und Jenseits! Alles was hier getan und gedacht wird, muss gerichtet werden nach dem transcendenten Pol; alles was der Mensch an sich oder andern tut, unterliegt fortwährend der Beurteilung Gottes — eine Lehre, welche die Herschaft über die Gemüter unentrinnbar befestigt.

Wenn das N. T. lehrt, dass niemand zum Vater kommt, denn durch den Sohn, so gehört schon deswegen die Verehrung des Sohnes als des Mittlers zu den wichtigsten Erfordernissen des religiösen Lebens. Nicht nur sein Beispiel und seine Lehren sind zu befolgen, auch seine Stellvertretung ist anzurufen. Dazu ist Gemeinschaft mit ihm erforderlich; sie wird erreicht durch Versenkung in seine Lehre und durch Gebet und durch die Mysterien der Sakramente. Der Buddhismus hat kein Sakrament und so entbehrt er eines unvergleichlichen Mittels, die Geister zu beherschen.

Er weiß nichts von der mystischen Qualität des Gebets (in seiner ursprünglichen Gestalt), während das Christentum sehr wol die veredelte Zauberformel kennt, welche zum directen Verkehr mit der Gottheit das einzige Mittel ist.

Das Christentum mit seiner düstern Lehre von der Erb-
nde hält dazu an, schon durch die Taufe zum Weg der
ıße und des Heils hinzuleiten. Wie sehr das Gefühl der
indhaftigkeit und die Ueberzeugung von der Notwendigkeit
r Buße, auch in der Form der Askese, geschichtlich wirk-
m werden kann, hat sehr anschaulich geschildert H. v. Sybel,
eschichte des ersten Kreuzzugs (1841) S. 190f.

Lebt also der Christ immer mit dem Hinblick auf die
nstigen Herrlichkeiten einer andern Welt, begierig, sich für
e Mysterien des Himmels durch sein irdisches Leben, das
ır eine kurze Spanne ist im Vergleich zum ewigen, vorzu-
ereiten, so wird er das Leiden dieser Welt nicht allzuhoch
ıschlagen, oder gar nach der Lehre des N. T. sein Leiden
s eine Bürgschaft um so größeres Lohnes im Jenseits zu
eisen. Ich halte es dafür, sagt der Apostel (Röm. 8, 18),
ıss dieser Zeit Leiden der Herrlichkeit nicht wert sei, die
ı uns soll geoffenbaret werden. Denn unsre Trübsal, die
itlich und leicht ist, schaffet eine ewige und über alle Maße
ichtige Herrlichkeit (2. Cor. 4, 17). So erklärt sich der Mut
ıd Fanatismus der Märtyrer, deren Beispiel die andern
äubigen anfeuerte, wie er die Andersgläubigen mit Ehr-
rcht vor einer Religion erfüllen musste, welche so ergebene
ıhänger findet, dass sie, die Friedensprediger, das primi-
e Heldentum barbarischer Zeiten wiederholen, indem sie
e Qualen des Körpers standhaft und mit Freudigkeit er-
ıgen.

Diese Erregung der Geister zur Activität zeigt sich überall
Christentum und sie ist es, welche im geschichtlichen
ben Fortschritt bewirkt.

In dieser wahrhaft innerlichen Religion wird der ganze
ensch in den Dienst seiner Idee gestellt, die er bis zum
de betätigt. Im Buddhismus dagegen ein passives Er-
ben in den Weltlauf. Wer die Lehre hört und versteht,
r hört und versteht sie; tut er es nicht, so ist es sein
hade.

Wie immer, so hängt auch hier mit der Metaphysik die
hisch-sociale Betrachtung der Dinge zusammen.

Fragen wir also zunächst nach der Stellung der Frauen im Christentum. Die Vorschriften über die Ehe sind nicht ganz einheitlich. Im ganzen wird zugestanden, dass in der Theorie die Ehe ein Uebel ist, dass sie jedoch praktisch notwendig sei. Der Gedanke, dass absolute Keuschheit für den gut sei, welcher das Reich Gottes erringen wolle, findet Ausdruck in der Stelle Matth. 19, 12 ... denn es sind etliche verschnitten, die sind aus Mutterleibe also geboren, und sind etliche verschnitten, die von Menschen verschnitten sind, und sind etliche verschnitten, die sich selbst verschnitten haben um des Himmelreichs willen. Diese auf die Spitze getriebene Anschauung von der völligen Hingebung des Willens an Gott ist noch nicht so paradox wie jenes Liebet eure Feinde u. s. w. Entgegen der Anschauung des A. T., in welchem der Segen der Nachkommenschaft eine so große Rolle spielt, wird der Wert der Ehe mehrfach als zweifelhaft dargestellt, so 1. Cor. 7, 38 ... endlich, welcher verheiratet, der tut wol, welcher aber nicht verheiratet, der tut besser.

Marc. 10, 6 f. wird die Ehe nach dem A. T. beurteilt und beibehalten; der Apostel dagegen sagt 1. Cor. 7, 1 es ist dem Menschen gut, dass er kein Weib berühre; aber um der Hurerei willen habe ein jeglicher sein eigen Weib und eine jegliche ihren eignen Mann. Bist du an ein Weib gebunden (ib. 7, 27), so suche nicht los zu werden, bist du aber los vom Weibe, so suche kein Weib. So du aber freiest, sündigest du nicht. Ich wollte aber (32/33), dass ihr ohne Sorge wäret. Wer ledig ist, der sorget, was dem Herrn angehöret, wie er dem Herrn gefalle. Wer aber freiet, der sorget, was der Welt angehöret, wie er dem Weibe gefalle.

Als Irrlehre aber wird getadelt (1. Timoth. 4, 3) die Lehre derer, welche verbieten ehelich zu werden, sogar fordert der Apostel (ib. 5, 14): ich will, dass die jungen Witwen freien, Kinder zeugen, haushalten, dem Widersacher keine Ursach geben zu schelten.

Wenn also auch der Apostel persönlich äußert, dass nichtheiraten besser sei, so wird doch die Ehe nicht bloß geduldet, sondern sogar angeraten. Freilich wird stets her-

ırgehoben, dass die Frau dem Manne untertänig sein müsse; dam sei aus Gott, Eva aus Adam u. s. w.

Ganz anders im Buddhismus. Dort ist absolute Keusch- ɜit geboten. Denn die Fortpflanzung des Geschlechts würde grade wieder Seelen der Welt und ihrem Leiden preis- ɜben.

Mag man nun die Ehe beurteilen wie man will, etwa n Sinne von Wilhelm von Humboldt, oder sie als eine stige Veranstaltung der Natur ansehen, um die Menschen on einander abhängig zu machen, so muss man doch ge- ehen, dass sie die Grundlage der menschlichen Entwicklung t und dass ihre radikale Beseitigung durch den Buddhismus in Unding ist. Der christliche Bekenner müsste sogar als nwiderlegliches Argument anführen, dass die Menschen sich icht heiraten würden, wenn es nicht Gottes Wille wäre. st die buddhistische Lehre auch unhaltbar, so ist damit nicht esagt, dass Ehelosigkeit unter allen Umständen sinnlos ist. ur lehrt freilich die Erfahrung, dass die Natur immer wieder ır Recht fordert und dass sich das Gebot der Keuschheit icht im entferntesten correct durchführen lässt.

Diese Vorschrift im Verein mit andern erinnert an die chwärmereien des Montanus, der, wie Ranke sich ausdrückt, ı einer das ganze Leben umfassenden Frömmigkeit den weck alles menschlichen Daseins erblickte und es als ein lück ansah, wenn ein Christ der in den Provinzen dann nd wann hervorbrechenden Verfolgung unterlag. Ueber- ies wollte er auch von den Wissenschaften nichts hören nd verdammte den militärischen Dienst — Principien, welche lie ganze christliche Genossenschaft in eine mönchische Secte erwandelt haben würden. Er ist der erste jener Schwär- ner, welche sich einem übertriebenen religiösen Begriff zu iebe der in sich selbst fortschreitenden ruhigen Entwicklung ler menschlichen Zustände entgegensetzten.

Von einer Inferiorität der Frauen bei der Zulassung zum circhlichen Bekenntnis war und ist keine Rede. Die buddhis- tische Herabsetzung der einen Hälfte des menschlichen Ge- schlechts ist undurchführbar.

Aufs schroffste widersprechen sich beide Religionen darin, dass die eine zwar auch Veredlung des Willens, hauptsächlich aber Erkenntnis, die andre Glaube und Buße verlangt. Buddha ruft zur Erkenntnis und Aufhebung des Leidens, das N. T. die Sünder zur Buße, d. h. zur Einrichtung des menschlichen Willens gemäß dem Willen Gottes (Marc. 2, 17). Im einen Falle findet zwar auch eine Arbeit an der Verbesserung des Willens statt, aber nur, um ihn schließlich ganz zu ertöten, im andern Falle soll er stetig besser werden und dem heiligen Willen Gottes immer ähnlicher.

Nicht Erkenntnis schafft Seligkeit, sondern die Gnade Gottes; und wir werden ohne Verdienst gerecht aus seiner Gnade (Röm. 3, 24) durch die Erlösung, so durch Jesum Christum geschehen ist ... so halten wir es nun, dass der Mensch gerecht werde ohne des Gesetzes Werke allein durch den Glauben (ib. 3, 28). Darum kann es auch heißen: Lasset die Kindlein zu mir kommen (Marc. 10, 14. Luc. 18, 16) — was dem Buddhisten ganz abenteuerlich erscheinen muss. Das Christentum knüpft alle Tat und alles Schicksal durchgängig an den Willen Gottes und an seine Gnade. Grade diese letztere zu erreichen dient nur das Gebet.[1]

Denn aus Gnaden seid ihr selig geworden (Ephes. 2, 8/9) durch den Glauben und dasselbige nicht aus euch, Gottes Gabe ist es; nicht aus den Werken, auf dass sich nicht jemand rühme. Wie unbegreiflich auch die Lehre von der Gnadenwahl ist, den Gläubigen muss sie stark beeinflussen; unzweideutig genug wird sie ausgesprochen 2. Timoth. 1, 9 der uns hat selig gemacht und berufen mit einem heiligen Ruf, nicht nach unsern Werken, sondern nach seinem Vorsatz und Gnade, die uns gegeben ist in Chr. Jes. vor der Zeit der Welt. So erbarmet er sich nun, welches er will und verstocket wen er will (Röm. 9, 18). Bei dieser Lehre von der Gnade und vom Glauben, welcher selig macht, wird natürlich das Wissen dieser Welt sehr geringschätzig beurteilt: Dieser Welt Weisheit ist Torheit bei Gott (1. Cor. 3, 19 und Luc. 10, 21).

[1] Vgl. Kern II 151.

Der Buddhismus, da er zum Mönchstum erziehen will, rät ab vom Verkehr, er warnt vor der Berührung mit Menschen: »wie jemand, der keine Schuhe trägt, auf dornigem Boden geht, mit Wachsamkeit sich behütend, also wandle der Weise im Dorf«. Die Vorschriften des Christentums über das Verhältnis zu andern Menschen sind nicht ganz übereinstimmend. Die theoretischen Uebertreibungen hat teils die Praxis, teils die spätere Lehre gemildert; vgl. das Reglement bei Kern II 88f.

Wer verlässt Häuser (Matth. 19, 29) oder Bruder oder Schwestern oder Vater oder Mutter oder Weib oder Kinder oder Aecker um meines Namens willen, der wird es hundertfältig nehmen und das ewige Leben erwerben. Diese Worte enthalten noch nicht eine positive Aufforderung. Ebenso ist negativ die Frage Marc. 3, 33 Wer ist meine Mutter und meine Brüder? Und er sahe rings auf die Jünger .... und sprach: siehe, das ist meine Mutter und meine Brüder. Denn wer Gottes Willen tut, der ist mein Bruder und meine Schwester und meine Mutter, vgl. Luc. 8, 21. Positiv dagegen ist Luc. 14, 26 so jemand zu mir kommt und hasset nicht seinen Vater, Mutter, Weib, Kinder, Brüder, Schwestern, auch dazu sein eigenes Leben, der kann nicht mein Jünger sein. Die Heftigkeit dieses Ausbruches ist jedoch wegen seiner Vereinzelung nicht geeignet als allgemeines Princip der Beurteilung dieser Verhältnisse zu dienen. Als fester Grundsatz dagegen gilt der Kirche Matth. 10, 37 Wer Vater oder Mutter mehr liebet denn mich, der ist meiner nicht wert. Und wer Sohn oder Tochter mehr liebet denn mich, der ist meiner nicht wert.

Zur Einheit vor und in Gott werden alle Menschen zusammengeschlossen dadurch dass sie den Willen Gottes tun. Dadurch werden sie Brüder und Schwestern, d. h. Kinder Gottes. Außerdem wird aber die kosmopolitische Einheit aller Gottesbekenner und Christusgläubigen besonders ausgesprochen. Denn es heißt (Galat. 3, 27 und 28) ... wie viele eurer getauft sind, die haben Christum angezogen; hier ist kein Jude noch Grieche, hier ist kein Knecht noch Freier,

hier ist kein Mann noch Weib, denn Ihr seid allzumal einer in Christo Jesu. Ebenso Coloss. 3, 10 und 11 und ziehet den neuen Menschen an, der da erneuert wird zu der Erkenntnis, nach dem Ebenbilde des, der ihn geschaffen hat. Da ist nicht Grieche, Jude, Beschneidung, Vorhaut, Ungrieche, Skythe, Knecht, Freier, sondern alles und in allen Christus. Denn er ist (1. Johan. 2, 2) die Versöhnung für unsre Sünden; nicht allein aber für die unsere, sondern auch für die der ganzen Welt.

Man vergleiche nun die Einheit des Buddhismus mit dieser christlichen. Dort strebt jeder Atom zu werden, das sich von der Substanz des Lebens löst, hier werden alle Bekenner vereinigt durch den Glauben, durch die fortwährende Anknüpfung ihres Tuns an den Willen Gottes, durch die Metaphysik des Jenseits, wo die, welche es erringen, mit dem Mittler »in seinem Reiche unter ihm leben und ihm dienen in ewiger Gerechtigkeit, Unschuld und Seligkeit«.

Alle diese Züge zusammengenommen geben den Eindruck, dass es dem Buddhismus an Innerlichkeit fehlt, eine Kategorie der religiösen Empfindungen, welche uns im A. T. in den Psalmen, sowie einem Teile der Propheten und durchweg im N. T. entgegentritt. »Versenkung« scheint freilich etwas höchst Innerliches zu sein; allein welcher Art ist sie? Nicht jene wertvollste und für die religiöse Empfindung charakteristische Versenkung in einen andern Willen, derart, dass in dem vorgeschriebenen Gebet ausdrücklich erbeten wird »Dein Wille geschehe wie im Himmel also auch auf Erden«, sondern die Versenkung der Abkehr von der Welt und den Leiden des Daseins. Der Buddhist befindet sich auf endloser Flucht, der Christ auf steter Wanderung zum Ziel. Wie im persönlichen Leben der wertvollste Besitz die wahre Hingebung und Neigung eines Gemütes an und für ein andres ist, so in der religiösen Empfindung die Versenkung in Gott oder in seine Werke. Und welchen Aeußerlichkeiten begegnet man bei jener buddhistischen Anweisung zur Versenkung! Hören wir die Vorschrift (Oldenb. 313, 2) über Wachsamkeit auf Ein- und Ausatmen. Ein Mönch, ihr

alde weilt oder in einem leeren Gemach
eder mit gekreuzten Beinen, den Körper
das Antlitz mit wachsamem Denken um-
mit Bewusstsein ein und atmet mit Be-
enn er einen langen Atemzug einatmet,
e einen langen Atemzug ein. Wenn er
zug ausatmet, weiß er, ich atme einen
ıs. Wenn er einen kurzen Atemzug ein-
ı atme einen kurzen Atemzug ein u. s. w.
»trefflich und freudenreich«, sie vertreibt
im Menschen erhebt. Wenn die Jünger
e Buddha die Regenzeit zuzubringen pflegt,
ı: »versenkt in die Wachsamkeit auf Ein-
nen, ihr Freunde, pflegte der Erhabene
nzeit zu verweilen.«
h dies (Kern II S. 123 und 132):
en oder Liqueure trinkt, muss Buße tun.
ndern mit dem Finger anstößt, muss

er herumplätschert, muss Buße tun.
ge eines neuen Kleides muss der Mönch
l, es zu verunstalten, anwenden: Indigo,
wärze. Trägt er ein neues Kleid, ohne es
muss er Buße tun.
Regel für anständiges Betragen betrachten:
n im Hause zu sitzen.
m ins Haus zu gehen; mit wenig Lärm
ı.
rper hin- und her zu bewegen ins Haus
nd im Hause zu sitzen.
ne schwenkend ins Haus zu gehen — —
sitzen.
ins Haus zu gehen.
nte Speise mit grade soviel Brühe als dazu
ı.
der in der Mitte höher aufgehäuften Speise
ehmen, die dargereichte Speise zu genießen.

Jeden Bissen Reis mit den Fingern zu einem Kügelchen formen. U. s. w. 85 einzelne Vorschriften.

Da es das Schicksal aller Symbole ist, ihre ursprünglich warm empfundene Bedeutung in kalte Aeußerlichkeit zu verwandeln, so wird uns dergleichen auch beim Christentum selbstverständlich sein; aber wenn es auch von dorther den Rosenkranz (Kern II 49) entlehnte, so sind doch die Gebettrommeln dem Buddhismus allein verblieben.

Die Consequenz des Buddhismus, wie ihn Buddha gelehrt hat, ist jene montanistische, die Menschen in Mönche und Nonnen zu verwandeln, welche sich um die Nicht-Mönche und Nicht-Nonnen höchstens insofern kümmern, als sie ihnen das Anhören der Predigt gestatten. Diese Consequenz müsste schließlich auch zum Verhungern führen; denn der Buddhist darf nur mit der Bettlerschale nach Speise betteln gehen, nicht um sein tägliches Brot im Drange des Lebens arbeiten.

Eine höchste Einheit im Glauben und Bekennen findet nicht statt, denn die Frauen, auch wenn sie Nonnen geworden sind, werden in tiefer Abhängigkeit von den Mönchen gedacht und stets mit großem Mistrauen betrachtet. Die Bedingungen des bürgerlichen Lebens, die Ehe und der Kampf ums Dasein sind aufgehoben.

Teils der innere Charakter des Buddhismus, der in Indien fast verdrängt, im übrigen stationär geworden ist, teils seine damit eng verknüpfte äußere Verfassung, machen ihn unverhältnismäßig weniger geeignet, die Geschichte zu bewegen, als die entsprechenden Verhältnisse des Christentums, dessen erobernde Glanzzeit freilich der Vergangenheit anzugehören scheint. Noch dazu war diesem die zwar oft überschätzte aber dennoch für die Erregung der Geister so heilsame Spaltung in große Parteien beschieden, besonders seit dem Ausgang des 15. und Anfang des 16. Jahrhunderts der Gegensatz von Katholizismus und Protestantismus, ein Gegensatz, dessen Fruchtbarkeit unsre Historiker mannigfach beleuchtet haben.

;en werden erzielt durch Disciplinirung
lasse und durch ihren Tatendurst im
ung. Zwar an Masse fehlt es dem
eine Bekenner auf 450 Millionen ge-
rocent aller Menschen, während die
cent ausmachen. Wol aber ist die
lnen und der Gemeinde eine mangel-
Antrieb zu Action und Reaction ein
besitzt das Christentum ein besseres
ass es einen höheren und höchsten
chen walten lässt, denn alle Taten
Gottes ausgesetzt und müssen schließ-
n werden, das ewige Leben zu er-
en. Der Buddhist fürchtet nur die
Tiergestalt, er hofft nicht eine posi-
Nirvāna nur das Ende alles Wollens
bezeichnet. Auch für die Religionen
als der wirksamste; was das Christen-
thischen Lehren beibehalten und ver-
unvollkommen bewart hat, schwer-
hat es doch in jugendlichern Zeiten
ehmung wie die der Kreuzzüge ist
nicht mehr denkbar, weil die kom-
länder sich nicht mehr um ein ein-
ens schart.

l schließlich ein Centrum in Rom für
l das Feuer des Glaubens lebhaft ent-
e völlige Gleichmachung des Bekennt-
em Eifer betrieben. So heißt es in
Clemens benannten Briefen (Anfang
wer den Bischof ehrt, wird von Gott
Wissen des Bischofs tut, dient dem
gehorchen wie Christo, denn er ist
s.«

tigkeiten, welche die Kirchengeschichte
rdammungen, Verbannungen und Ge-
für die Bewegung der Geister ihr

Gutes und stachelten jede siegreiche Partei dazu an, um so energischer an ihrem Glauben festzuhalten. Auch trugen sie dazu bei, die Conformität des Bekenntnisses schließlich herbeizuführen, und diese, von einer Centralgewalt behütet, war ein vortreffliches Zuchtmittel.

Man wird hier erinnert an eine Aeußerung Rankes über das römische Kaisertum (Weltgesch. III S. 4). Es hatte, sagt er, eine universalhistorische Aufgabe von weitestem Umfang. Diese bestand in der Vereinigung der ursprünglich von einander sehr verschiedenen Nationalitäten, wie sie sich um das Mittelmeer her entwickelt hatten zu einer homogenen Gesammtheit. Ein langes stetiges Ineinandergreifen der feindlichen Interessen dieser Völkerschaften gehörte dazu, wenn die schon begonnene Verschmelzung derselben vollendet und der gräkorömische Geist, der die Oberhand bereits gewonnen hatte, im Occident zu voller Herschaft gelangen sollte. Das aber bedingte wieder die Bildung einer consistenten Culturwelt, deren Bestehen für das menschliche Geschlecht von unendlicher Bedeutung gewesen ist. Sie musste stark genug sein, um den entgegengesetzten Weltkräften Widerstand zu leisten und zugleich im Innern noch weiteren Entwicklungen Raum zu geben ...

Auf diesem Culturboden, in diesem Culturklima, fanden die Pflanzungen des Christentums statt unter Gemeinwesen, wie in Kleinasien, Griechenland, Italien und Aegypten, welche durch den Verkehr einander angenähert waren. Mit der Zeit bildete sich jene für das kirchliche und religiöse Leben bestimmende Centralgewalt in Rom, von wo aus die Weltherschaft wiederum nach den beiden Richtungen Nordwest und Südost in die Weite strebte.

Um in der Geschichte mächtig zu sein, musste der Geist des Abendlandes in dieser wichtigen Beziehung einheitlich disciplinirt werden. Um diese Disciplinirung mit Gefährdung des Lebens, mit Feuer und Schwert zu vollziehen, dazu gehörte teils die Anweisung: Gehet in alle Welt u. s. w., teils die Inbrunst des Glaubens an die Wahrheit der christ-

lichen Metaphysik, sowie die dem Leben zugewendete Tendenz der christlichen Lehre, welche sich an der Verheißung, es solle eine Herde und ein Hirte werden, in aller Mühsal und Entsagung stärken, und stets von neuem anfeuern konnte.

Für den allgemeinen Fortschritt der Cultur war daher, wie bekannt, die Vereinigung der Abendländer durch das katholische Bekenntnis sehr wichtig. Auf diese Weise wurden große Massen zu gemeinsamer Arbeit vereinigt, statt sich feindlich gegenüber zu stehen und sich im Kampf zu verzehren. Um so fester wurde diese Einheit eines tiefgewurzelten Glaubens im Kampf gegen fremden Ansturm, wie gegen den Islam. Der Heide wurde mit andern Gefühlen bekämpft wie nur der Araber. Da nun die Geschichte Leben und Kampf braucht, nicht Mönche und Nonnen, so ist die Religion wirksamer, welche nicht Leben und Kampf ertötet.[1])

Darum muss man sich auch entschließen, die Ströme von Blut, welche innerhalb des Christentums selbst infolge des Glaubenseifers geflossen sind, nicht mit verdammendem Schauder, sondern nur mit dem Bedauern zu beurteilen, welches uns so oft überfällt, wenn wir vor dem Gange der Welt ratlos und verzweifelt stillstehen. Dass um des Glaubens willen blutige Verfolgungen stattfanden, dass Ketzer und Hexen gefoltert und verbrannt wurden, ist grauenhaft und einer Religion der Liebe sehr unwert. Aber vieles auf der Welt ist grauenhaft und ist oder war doch unvermeidlich.[2] Diese Nachtseite in der Geschichte des Christentums erscheint somit als die unvermeidliche Gegenseite seiner glänzenden Erfolge. Der Einzelne darf keinen andern Willen haben als den, den Willen des Oberhauptes zu befolgen. Um eine solche Verfassung des Geistes herbeizuführen, durfte man gelegentlich so schreckliche Mittel nicht vermeiden.

---

[1]) Ueber das Verhältnis des Buddhismus zur Kunst vgl. Kern II 217 f.

[2]) Interessant, aber nur Gegenstand des Glaubens, nicht des Wissens, ist die Lösung dieser Fragen durch G. Th. Fechner: Ueber die Seelenfrage, Leipzig 1861. S. 136 f.

Was daher den Buddhismus so unendlich verschönt, die Milde seiner Lehre und der reine Glanz seiner Geschichte, ist andrerseits ein Attribut seiner Schwäche.

Eben nur Erwähnung scheint die Frage zu verlangen, ob das Christentum dem Buddhismus positive Anregungen verdanke, ob ein Teil seiner ethischen Lehren, seiner wunderbaren Erzählungen aus dem Buddhismus entlehnt sei. Ich wäre geneigt, nicht an eine solche Entlehnung zu glauben und würde mich also dem Urteile anschließen, welches Dr. Pfannenschmid über das Buch von Rud. Seydel geäußert hat (Ausland No. 12, 1883: Ueber geschichtliche Beziehungen zwischen Buddhismus und Christentum, mit Rücksicht auf R. Seydel »das Evangelium von Jesu in seinen Verhältnissen zur Buddhasage und Buddhalehre mit fortlaufender Rücksicht auf andre Religionskreise« Leipzig 1882). Doch lässt sich das hier nicht weiter verfolgen.

Die beiden Werke, die zu dieser Betrachtung Anlass gaben, sind nach Plan und Ausführung wesentlich verschieden. Daher kann es mir nicht einfallen, sie hier, wo sie schließlich noch einmal zusammen genannt werden, vergleichen zu wollen. Kerns Werk mit all seiner Gelehrsamkeit ist darauf angelegt, eine Orientirung aus den Quellen selbst zu gestatten. Er gibt viele Geschichten nach dem Original. Ihm im Gegensatz zu Oldenberg eigentümlich ist die nicht vereinzelte Neigung, mancherlei Züge der ganzen buddhistischen Lehre und Legende mythologisch zu deuten, sodass in vielen Erzählungen über die Person und das Leben Buddhas Reste alter mythologischer Vorstellungen enthalten wären. Sein erstes Capitel »die Buddhalegende« füllt fast 300 Seiten. Im zweiten Capitel gibt er seine eignen Betrachtungen über diese Legende S. 296—335. Der Buddhismus, wie wir ihn kennen, macht ihm den Eindruck (I 325) eines geistlichen Ordens, dessen Patron der Buddha, sozusagen die brahmanische Gestalt des Sonnenhelden ist, eines Ordens, der auf dem Volksglauben basirt .... Es soll durchaus nicht geleugnet werden, dass

)rden von einer hochbegabten Person gestiftet ist, wie
immer man sich das denken mag, ebensowenig wie
dies dem Freimaurerorden abzusprechen braucht. Wir
ən ihn sogar in unsrer Phantasie mit allen guten Gaben
isten; aber wir haben kein Recht zu behaupten, dass
[ilde und Güte des Buddha der Legenden etwas anderem
Ursprung verdankt, als dem uralten Glauben, dass er
woltätiger Sonnengott ist manno miltisto (Wessobr.
t)! Anders denkt Oldenberg, dessen Ansicht auch die
ige ist, wie die obige Darstellung ergibt, welche sich
ıtlich an ihn angeschlossen hat. Oldenberg, mit einem
rn Ziel vor Augen als Kern, gibt uns in seiner schönen
ıbgewogenen und woldurchdachten Darstellung eine sehr
Anschauung vom Wesen des Buddhismus, welche Dar-
ıng durch ihre relative Kürze an Deutlichkeit und all-
iner Zugänglichkeit gewinnt. Dass er dabei über gründ-
Kenntnisse verfügt, ist selbstverständlich. Kerns zweiter
l dagegen ist von mythologischen Deutungen ziemlich
sodass die Lectüre für diejenigen, welche seinen mytho-
:hen Deutungen nicht beistimmen, viel erfreulicher und
trübter ist, zumal die gründliche Gelehrsamkeit hier
so anzuerkennen ist, wie im ersten Band. Der Inhalt
dritten Buches führt die Ueberschrift: der Sañgha; es
ndelt in VI Kapiteln: Mönche und Eremiten, Eintritt in
Orden u. s. w. Ausrüstung, Wohnung, Nahrung, Regle-
. des Ordens, tägliches Leben der Mönche, Cultur, Re-
ən, Heiligtümer.

Die Uebersetzung des Kernschen Buches war in den be-
ısten Händen.

K. Bruchmann.

Die psychologische Methode in ihrer Anwendung auf die Sprache.

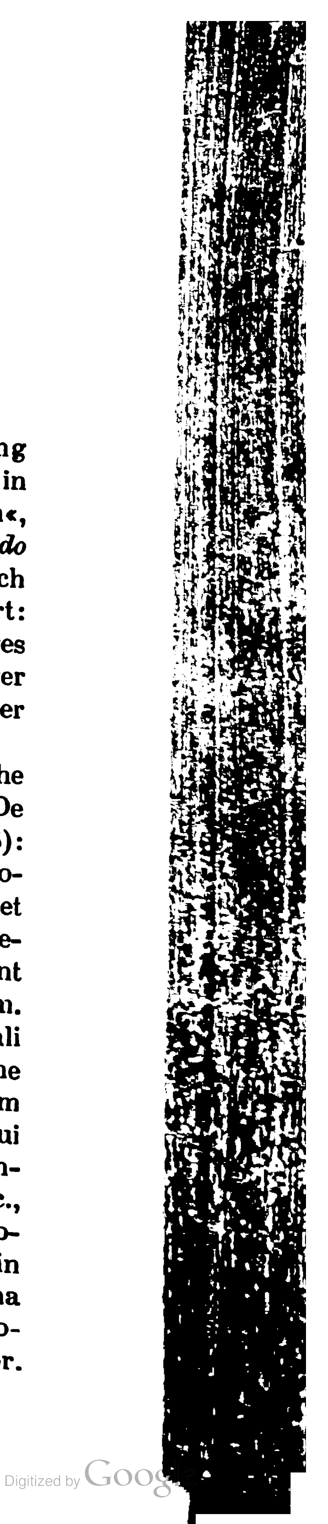
Von Herbert Baynes.

(Schluss.)

Von *ἐναντίωσις*, die durch innere Umvocalisirung ausgedrückt ist, haben wir viele bemerkenswerte Beispiele in Sprachen der Wilden. In Mpoṅwe bedeutet *tŏnda* »lieben«, *tŏ̱nda* andrerseits »nicht lieben«; *tŏndo* geliebt werden, *tŏ̱ndo* nicht geliebt werden. »Ein großes Ding« heißt jorubisch *bába,* aber »ein kleines Ding« *bàba,* wie in dem Sprichwort: *Baba bo, baba molle:* »etwas Großes bringt etwas Kleineres aus den Augen«. So bedeutet Fernåndisch *o boche* dieser Monat, *oh boche* jener Monat; in der Zulusprache *nansi* hier ist, *nanso* dort ist, *nansija* es ist in der Entfernung.

Dieselbe Erscheinung treffen wir in der Wolofsprache Afrikas, wie von Prof. Steinthal in seiner Abhandlung: De pronomine relativo so trefflich gezeigt ist, wo er sagt (p. 56):

»Initium autem sumamus a lingua Uolofica, in qua rationes grammaticae sunt simplicissimae. Non ita multis gaudet verborum formis, et demonstrantivis etiam ad categorias denotandas neque unicas nec proprias utitur. Sed retinent demonstrativa communem suam demonstrandi significationem. Sunt autem hae tres vocales principiales *a, u, i.* Ac vocali *a* (vel *e*) longinqua demonstrant, vocali *i* praesentia, plane ita ut supra Sinicum ʻ*cè* et ʻ*cī* distinximus; vocali *u* autem (vel *o*) res demonstrant propriores, sed non praesentes. Qui vocales semper cum consonantibus demonstrativis conjunguntur, aut labialibus *b, v, m* (*ba, bi, bu, va, vi, ma* etc., quae, quamvis linguam Uoloficam Semiticis vel Indo-europaeis esse cognatam nemini in mentem veniat, nonnullis in his linguis et in Sinica particulis non fortuitu sed ex interna sua natura physiologica et communi hominum natura psychologica respondent, ac praecipue *fu* = ibi convenit cum hebr.



פֹּה *pô,* ibi, sin. *fū* hic aut gutturali *(ga, gi, gu* cf. hebr. כֹּה, כִּי *ko, ki,* Scrt. *ka,* sin. *k̄ī)* aut dentali *(sa, si, su* Scrt. *sa,* hebr. זֶה *së,* sin. *tšy̆* hic — *la, li, lu),* denique *dga.* Haec demonstrativa post substantiva ponuntur, ita ut plurimum certe litera substantivi initialis cum consonanti demonstrativa congruat; pro litera *t* vero et aliis, quae in demonstrativo non inveniuntur, ponitur *b;* e. c. *tol ba* hortus ille, *tol bi* hortus hic, *tol bu* hortus iste; *gaenda ga* etc. leo ille etc.« Dasselbe gilt von dem Verbum, wo die Unterscheidung zwischen »ich«, »du« und »er« einzig hergestellt wird durch die Betonung.

Sopą lieben. *Bak̓* gut.

Praesens.

Sing.	1. P.	*sopą-nâ* ich liebe	*bak̓e-nâ* ich bin gut
	2. P.	*sopą-ṅą*	*bak̓e-ṇą*
	3. P.	*sopą-nq*	*bak̓e-nq.*

Imperfectum.

Sing.	1. P.	*sop-on-nâ* ich liebte	*bak̓-on-nâ* ich war gut
	2. P.	*sop-on-ṅą*	*bak̓-on-ṅą*
	3. P.	*sop-on-nq*	*bak̓-on-nq.*

Das Gleiche gilt für eine andere afrikanische Sprache, die Grebosprache.

Praesens.

1. P. *mâ di* ich esse	2. P. *mâh di* du isst
ă di wir essen	*ăh di* ihr esst.

In welchem Umfange der Plan, Polarität im Raume durch eine Gradleiter von Vocalen auszudrücken, durchgeführt ist, sieht man vielleicht am besten ein, wenn man folgende Liste betrachtet, die ich Dr. Tylors großem Werke über die Anfänge der Cultur entnommen habe.

Javanesisch ... *iki* dies; *ika* das (Zwischenstufe); *iku* jenes.

Malagassisch ... *ao* dort (in kurzer Entfernung); *eo* da (in kürzerer Entfernung); *io* da (dicht bei der Hand); *atsy* da (nicht weit davon); *etsy* da (näher); *itsy* dies oder diese.

Japanesisch ... *ko* hier; *ka* dort; *korera* diese; *karera* sie (jene).

Canarisch ... *ivanu* dies; *uvanu* das (Zwischenstufe); *avanu* jenes.

Tamulisch ... *î* dies; *â* jenes.

Radschmahali ... *îh* dies; *âh* jenes.

Dhimal ... *isho, ita* hier; *usho, uta* dort. *Iti, idong* dies; *uti, udong* jenes.

Abchasisch ... *abri* dies; *ubri* jenes.

Ossetisch ... *am* hier; *um* dort.

Magyarisch ... *ez* dies; *az* jenes.

Zulu ... *apa* hier; *apo* dort. *Lesi, leso, lesiya; abu, abo, abuya* etc. = dies, das, jenes (in der Entfernung).

Joruba ... *na* dies; *ni* jenes.

Fernando ... *olo* dies; *ole* jenes.

Tumale ... *re* dies; *ri* jenes. *Ngi* ich; *ngo* du, *ngu* er.

Grönländisch ... *uv* hier, dort (worauf man zeigt); *iv* dort, darauf (in Compos.).

Sujelpa (Colville Ind.) ... *aχa* dies; *iχi* jenes.

Sahaptin ... *kina* hier; *kuna* dort.

Mutsun ... *ne* hier; *nu* dort.

Tanahumara ... *ibe* hier; *abe* dort.

Guarani ... *nde, ne* du; *ndi, ni* er.

Botocudisch ... *ati* ich; *oti* du, ihr, (Praep.) zu.

Karaibisch ... *ne* du, *ni* er.

Chilenisch ... *tva, vachi* dies; *tvey, veychi* jenes.

Auf demselben Princip beruht das französische

au-dessus über
au-dessous unter.

Nachdem wir so die Polarität aus dem Gesichtspunkte allgemeiner Beziehung beobachtet haben, wollen wir uns nun zur Correlation in besonderer Beziehung wenden, die sich ergiebt aus Naturprocessen und aus der mannichfaltigen wechselseitigen Abhängigkeit der lebenden Wesen. A priori könnte man erwarten, dass von einer undifferenzirten Sprache Ursache und Wirkung, Nomen und Verbum, Masculinum und Femininum durch dieselbe Form oder durch eine kleine Modification derselben ausgedrückt würden. Davon haben wir den Beweis a posteriori. Im Jorubischen z. B.

ind, sowol masc. wie fem., wie auch hawaiisch
h *p̔o* und telugisch *biḍḍa.* Im Buriätischen,
ichen Dialekt, bedeutet dieselbe Form *basagan*
als »Tochter«. *Θεός* bedeutet sowol Gott wie
ınd *παῖς* jedes »Knabe« und »Mädchen«, *βοῦς*
h, *μῦς* Maus (männlich und weiblich), *ἵππος*
e, *λαγῶς* Hase (männlich und weiblich), *ἀλώ-*
d Füchsin, *κάμηλος* Kameel (männlich und
Hebräischen sind *gamal* Kameel, *bakar* Rinder,
ʿbâr Maus, *keleb* Hund, *sĕēb* Wolf, *jônâh* Taube,
torch in gleicher Weise als masc. wie femin.

Von asiatischen Mundarten mag es genügen
ıagesisch *Sisi,* munipur. *Maka,* tibet. *Bu,* tun-
mongolisch *kuk,* chinesisch *jiṅ,* samojedisch
sch *fin,* ʿSan *luk* und Kʿasi *kjinnah,* die alle
then wie Knabe gebraucht und wol am besten
ıtrale »Kind« übersetzt werden. Lat. *parens*
:. Ebenso werden »Großvater« und »Groß-
ır vielen Sprachen unter einer Form begriffen:
embah (*ama* = Vater oder Mutter), Pepel *atem,*
ʾadsade *mama,* Wolof. *mam,* Bulanda *mama,*
ıagoei, Munro und Nguru *kara,* Doai und Kan-
o *mama,* Basa *kaka,* Zarawa *kara,* Njamban
dob *mbewa.* Im Koreanischen werden »älterer
›ältere Schwester« beide durch die Form *Mas*
Wo »Vater« und »Mutter« nicht durch die-
ısgedrückt werden, wird der Unterschied all-
Mediallabialisation bewirkt. Was die Bezeich-
ısselbe Wort für Wechselbeziehung von Ursache
anlangt, so haben wir viele Beispiele im Eng-
ment drückt das Vermögen aus zu entscheiden
die gefällte Entscheidung; *speech* bedeutet so-
les Sprechens als auch die gesprochenen Worte;
er Erwerb eines Dinges durch Kauf wie auch
ene Ding selbst; *sound* bezeichnet sowol den
: Schwingungen auf das Ohr gemachten Ein-
ch die Schwingungen selbst, die die Ursache

oder Quelle jenes Eindruckes sind. Aehnlich verhält es sich mit *thought, taste* und *smell.* Das sieht man natürlich am besten in denjenigen Sprachen, in welchen das Verb noch nicht vom Nomen geschieden ist, und in denen, in welchen dasselbe Verb activ wie passiv, transitiv und intransitiv gebraucht werden kann. In Gallinomero, einem Dialekte Californiens, kann *kadúna* entweder »sehend«, »sehen«, »Gesicht« oder »vorsichtig« bedeuten; *masu* bedeutet in Fîĝî sowol »beten« als »Gebet«, kâfirisch *akutamba* heißt »gehen« und »Reise«. Das chinesische *žin* bezeichnet Mensch, Mensch sein, sich wie ein Mensch betragen, bewirken dass jemand als Mensch handelt, menschlich, menschenfreundlich, Menschlichkeit und menschenfreundlich behandeln; *tá* kann bedeuten groß, ein großer Mensch, Größe, wachsen, zunehmen und anderes mehr; *šén* bezeichnet nicht nur gut, was gut ist, Tugend, vollkommen machen, sondern auch lieben und loben. Je nach Wechsel der Stellung bedeutet *wâṅ* entweder »König« oder »herschen«. In dieser Hinsicht gleicht in der Tat das Englische sehr dem Chinesischen: z. b. können *answer, wire, reply* je nach dem Zusammenhang Nomina oder Verba sein. Im Baskischen werden die Begriffe *fieri* und *factum* (werden und geworden) durch ein Wort *isan* (proprie esse) ausgedrückt. Im Babylonisch-Assyrischen bedeutet *kip* sowol »sprechen« als »Wort«. Der Uebergang vom Nomen zum Verbum wird durch die Ausdrücke gebildet, denen Friedrich Müller den Namen Nomen-Verbum gegeben hat, da sie, Nomina in Bezug auf die Form und Verba ihrer Bedeutung nach in der Mitte zwischen Nomen und Verbum stehen. Solche Ausdrücke sind in Wirklichkeit Nominalformen mit Possessivsuffixen. Im Altägyptischen z. B. kann man vergleichen:

Sg. 1. P.	*meh-a*	ich fülle, mit	*per-a*	mein Haus
- 2. - m.	*meh-k*		*per-k*	
- 2. - f.	*meh-t*		*per-t*	
- 3. - m.	*meh-f*		*per-f*	
- 3. - f.	*meh-s*		*per-s*	
Pl. 1.	*meh-ạn*		*per-ạn*	

Pl.	2.	*meh-ten*	*per-ten*
-	3.	*meh-sen*	*per-sen.*

Solch ein Nomen-Verbum ist auch der osmanisch-türkische Aorist. Seine Grundlage besteht in einer Participialbildung vermittels des Suffixes *d*, welches in der Form *d-ik* ein Participium Perfecti mit activ-passiver Bedeutung bezeichnet und ohne einen Zusatz gebraucht wird, um die 1. Person Pluralis des Aorist auszudrücken. So *jâṣ-d-ịm* »mein Geschriebenes« (in intransitiver Verwendung) und »mein geschrieben haben« (in transitivem Gebrauch) = »ich habe geschrieben« (cf. *kitâb-ịm* mein Buch), *jâṣ-d-ịṅ* (cf. *kitâb-ịṅ* dein Buch) »dein Geschriebenes« = »du hast geschrieben«, *jâṣ-d-ị* (cf. *kitâb-ị* sein Buch) »sein Geschriebenes« = »er hat geschrieben«, *jâṣ-d-ịk* »wir haben geschrieben«, *jâṣ-d-ịṅịṣ* »euer Geschriebenes« = »ihr habt geschrieben«, *jâṣ-d-ị-lar* »ihr Geschriebenes« = »sie haben geschrieben«. Dasselbe gilt von der »objectiven Conjugation« im Magyarischen.

Objective Conjugation (mit der 3. Person als Object)		Nomen mit Possessivsuffixen.
vár-om ich bewache ihn, sie	:|:	*nap-om* mein Tag
vár-od		*nap-od*
vár-ja		*nap-ja*
vár-juk		*nap-unk*
vár-játok		*nap-otok*
vár-ják		*nap-jok.*

Diese Uebergangsform ist das einzige Mittel des Verbalausdrucks in den meisten Sprachen der Wilden, besonders in den algonkinischen Sprachen. Als eine Probe vom Nomen-Verbum in einer wilden Mundart können wir das Vei nehmen:

nâ ǵe ich sehe	:	*nâ musu* mein Weib
jâ ǵe du siehst	:	*jâ musu* dein Weib
â ǵe er sieht	:	*â musu* sein Weib
môa ǵe wir sehen	:	*môa musu* unser Weib
wôa ǵe ihr seht	:	*wôa musu* euer Weib
anôa ǵe sie sehen	:	*anôa musu* ihr Weib.

Nun wir gesehen, wie die Wechselbeziehung (Correlation), welche aus besonderer Beziehung entspringt, durch bleibende

Form ausgedrückt wird, wollen wir jetzt ihren Ausdruck durch Umvocalisirung betrachten. Im Manku bezeichnet *χaχa* Mann, *χeχe* Frau; *ama* Vater, *eme* Mutter; *aχun* älterer Bruder, *eiun* ältere Schwester; *amχa* Schwiegervater; *emχe* Schwiegermutter. Das Tungusische hat *aka* für »älterer Bruder« und *äkä* für »ältere Schwester«. *Ukko* bedeutet im Finnischen ein alter Mann, *akka* eine alte Frau (cf. magyarisch *uk : ak*). In der Koretúsprache Brasiliens bedeutet *záakkö* »Vater«, *zaakko* »Mutter«; dieselben Worte heißen im Karibischen *baba* und *bibi,* während das Ibu Afrikas für »Vater« *una* hat und *une* für »Mutter«. Im Tungusischen bedeutet *Akmu* älterer Bruder, *Ekmü* ältere Schwester; dieselben Verwanten werden im Teleutischen *aga* und *ege* genannt. Die Dakotasprache hat für »Sohn« *zinski* und für »Tochter« *zunski; zin* heißt älterer Bruder, *zun* ältere Schwester; *hepan* zweiter Sohn, *hapan* zweite Tochter. In der Sprache der Abiponen ist die 3. Person verschieden je nach der Lage der Person, von der wir sprechen. Wenn die Person gegenwärtig und ein Mann ist, so wird sie genannt *Eneha,* ist sie eine Frau *Anaha;* wenn er sitzt *Hiñcha,* wenn sie sitzt *Hañcha;* wenn er geht und gesehen wird heißt es *Ehaha,* wenn sie geht und gesehen wird *Ahaha;* wenn er liegt *'Iriḥa,* wenn er steht *'Araḥa.* In der Mundart von Hausa kann Modificirung des Vocals allein ein Transitivum in ein Intransitivum verändern, z. B.:

buda öffnen	*budu* offen sein
dade verlängern	*dadu* lang werden
gamma vereinigen	*gammu* zusammentreffen
koja lehren	*kojo* lernen.

Ein merkwürdiges Beispiel umgekehrter Wiederholung begegnet unter den Drawidas in der Bildung von Verwantschaftsbezeichnungen. So bedeutet *appa* Vater, *amma* Mutter, *avva* Großmutter, *atta* Schwiegermutter, *anna (aṇṇa)* älterer Bruder und *akka (appa)* ältere Schwester.

B. Vorherschen des Negativen, das entspringt aus
1. allgemeiner Beziehung, ausgedrückt durch
   α) bleibende Form,
   β) Combination;

2. besondere Beziehung, ausgedrückt durch
α) bleibende Form.

Zur Erläuterung des Vorherschens des Negativen in polaren Wurzeln können wir nehmen indogermanisch $\sqrt{}$*par·* und $\sqrt{}$*gal·*. In ihrer positiven Richtung drückt $\sqrt{}$*par·* schnelle Bewegung aus — Hitze und Farbe, in ihrer negativen absolute Ruhe: die Polarität ist ersichtlich in lat. ***prû-na*** $\vee$ ***pru-îna,*** got. *fiur* $\vee$ ***frius,*** engl. *fire* $\vee$ *frost,* slavon. *palmenĭ* $\vee$ ***pramen,*** wo die *ἐναντίωσις* eine starke Neigung zur Negation zeigt, obschon die beiden Begriffe durchaus fest sind. Aehnlich ist es mit $\sqrt{}$*gal·* (sanskr. $\sqrt{}$*ǵval·*) sanskr. *ǵval-a* $\vee$ ***ǵal-am,*** lithauisch *svel-ù* $\vee$ ***szál-a,*** wallisisch *gwal-aeth* $\vee$ *gwal,* irisch ***gual*** $\vee$ ***gil,*** gotisch *kval* $\vee$ *kal-d-s,* ahd. *chel-î* $\vee$ *chuol-i,* engl. *quell* $\vee$ *calm* : *cool*: im Lateinischen bleibt allein die negative Richtung: *gel-o, gel-um* : das Russische hat auch nur *k'olod-nĭ* (cf. kroatisch *hla-d-no*). An nächster Stelle sehen wir das negative Element stark entwickelt in vielen der im Englischen geläufigen Wörter, z. B. *knave* (cf. ***Knabe***), *churl* (cf. ***Kerl***), ***silly*** (cf. *selig*), ***presently*** (cf. *at present*), ***by and bye*** (cf. ***at once***), *tyrant* (cf. *τύραννος*), *parasite (παράσιτος), sophist* (cf. *σοφιστής*), *villain* (cf. *villanus*), *extravagant* (cf. *extravagans*), *indifferent* (cf. *indifferens*), *impertinent* (cf. *impertinens*). Ein bemerkenswertes Beispiel dieser negativen Beziehung, die in der Tat bis zu absoluter Umkehrung geht, ist das deutsche *schlecht,* das von seiner ursprünglichen Bedeutung dessen, was gerade und daher gut ist (cf. *rectus* gerade, recht), dahin gekommen ist, nur etwas Uebles zu bedeuten. Ebenso bedeutete das engl. Wort *wi-th* ursprünglich »ohne«: sanskr. *vi,* persisch *bi,* lat. *ve (vê-cors; vê-sânus),* lithauisch ***be*** und angelsächsisch *wi-đ,* welches fast ausschließlich im Sinne von »gegen« oder »ohne« gebraucht wird (cf. ahd. *wi-dar* mit dem Comparativsuffix). Es verhält sich ebenso mit *contra, gegen, again.* Allerdings ist die negative Form selbst nicht von demselben Processe ausgenommen. Wenn man *na* »nicht« im Rigveda findet, muss es durch »gleich« (ähnlich) übersetzt werden, d. h. Gleichheit wurde ursprünglich als Verneinung gefasst *Saḥ parvataḥ na akjutaḥ* (Rigv. I, 52, 2)

»fest wie ein Felsen« etc. (cf. Rigv. I, 61, 1 und I, 64, 7). Durch einen gleichen Vorgang hat auch die griechische Sprache die verneinende und bejahende Partikel versetzt: *ναί* ja, *οὔ* nein, wie im Karaibischen *anhan* ja, *oua* nein. Die Chinesen drücken eine nachdrückliche Bejahung durch die Verneinung aus, z. B. *Haó pu 'wan 'i* »gut sich nicht zu freuen« = sich sehr zu freuen; *pu öl sin* »nicht zwei Herzen« = einmütig.

Von Vorherschen des Negativen in Combination haben wir viele Beispiele in Präpositionen. Z. B. *ebol* im Aegyptischen ist zusammengesetzt aus *e* »nach etwas hin«, *bol* »hinweg von etwas« und bedeutet »hinweg von etwas«; *ebolken* zusammengesetzt aus *e* »gegen etwas hin«, *bol* »hinweg von etwas« und *ken* »in etwas hinein« bedeutet »hinweg von etwas«, d. h. die einzige Verneinung *bol* überwindet die beiden Bejahungen *e* und *ken*. In derselben Weise ist das engl. *without* = *with* + *out*. Davon haben wir viele Erläuterungen in der Natur. Die Sache verhält sich oft anscheinend widersinnig, wie wenn zwei kalte Flüssigkeiten zusammengebracht kochend heiß werden, oder wie wenn die Mischung von zwei klaren Flüssigkeiten einen undurchsichtigen Schlamm erzeugt, oder Wasser zu Schwefelsäure gebracht auf einer heißen Eisenplatte gefriert.

Indem wir zur besonderen Beziehung übergehen, in der die Negation in absoluter Form vorherscht, können wir als typisches Beispiel die fruchtbare Wurzel *gâ* nehmen *(gâ : bâ : : gam : gvam)*, die ursprünglich allgemeine Bewegung bezeichnend dazu gekommen ist, zum großen Teile speciell als »Bewegung von« gefasst zu werden.

Sanskr. √*gâ*. Ao. *a-gâ-m*, Pr. *ģi-gâ-mi, ga-t-is;* √*gam. gam-aj-â-mi, ga-ta-s, ga-gan-a.* Sd. √*gâ* √*gam*.

Griech. √*ba*. Ao. *ἔ-βη-ν, βι-βά-ς, βά-σκ-ε, βα-τό-ς, βῆ-μα, βαίν-ω = βαν-jω, βωμό-ς, βη-λό-ς, βέ-βη-λο-ς, βά-σι-ς* etc.

Lat. √*bê*. *bê-t-ĕ-re (ad-bî-t-e-re, im-bî-t-e-re, re-bî-t-ere), ar-bi-ter, venio = gven-jo.* Osk. Umbr. St. *ben*..

Got. √*kvam· kvim-an, kvum-s.*
Ahd. √*chom· chom-an.* Mhd. *kom-m-en.* Engl. *come.*

C. Vorherschen des Positiven, das sich ergibt aus
1. allgemeiner Beziehung, ausgedrückt durch
α) bleibende Form,
β) Combination.

Endlich kommen wir zum Ueberwiegen des Positiven in Zusammensetzung. In absoluter Form giebt es die aren Wurzeln: *b'ag· tars· b'ar· skâ·.* Nach der positiven :e bezeichnen √*b'ag·* und √*b'ar·* »Feuer«, nach der nega- :n »Wasser«. Von √*b'ag·* hat das Sanskrit Worte für ier, aber keins für Wasser; das Griechische hat viele für ier, aber nur eines für Wasser.

√*b'ag·*

Sanskr. √*b'aǵ· b'ak-ta-s, b'âǵ-ana-m.*
Griech. √*φογ· φώγ-ω, φώζ-ω = φωγ-jω, φώγ-ανο-ν,* *κ-τό-ς, φοξό-ς,* Hom. *φοξί-χειλο-ς, πηγ-ή* (für *φηγ-ή*).
Got. √*bak· bak-u, bak-a.*
Ahd. √*pah· pah-u, pah : pech-î.*
An. *beck-r.* Schwed. *bäck.* Dän. *bäk.*
As. *bek-i, bik-i.* Ags. *becc.* Mhd. *bach, back-en.*
Engl. *bak-e, beck.*

√*b'ar : b'ru.*

Griech. √*φϱυ· φϱέ-αϱ,* Hom. pl. *φϱεί-ατα,* Att. *φϱέ-ατα,* ?*-φύϱ-ω, φϱέ-αϱ* für *φϱεϝαϱ.*
Lat. √*fru· ferv-eo* für *frev-eo, furv-us* etc.
Got. √*bar·* St. *brin· brin-n-an, brin-n-ô, brun-n-a.*
Ahd. √*par·* St. *pren· pren-n-an; pran-te, prun-n-o.*
An. *brenn-a, bren-di, brunn-r.* Schwed. *bränn-a, brunn.* :. *brön-de, brön-d.* Fries. *burn-a.* Swav. *bräu-ne.*
As. *brunn-o.* Ags. *byrn-an, bor-na.*
Engl. *burn,* urere; *burn* fons, *brown.*

Aehnlich √*b'raǵ· bright* \/ *black.*

An. *blakkr : bleikr.* Ahd. *plack : pleik.*
As. *blać : blâc : blaec.* Engl. *black : bleak.*

Aus dem hier geführten Beweis der Sprache sehen wir, dass die Wechselbeziehung im Gefühl von Feuer und Wasser *(bake√beck : burn√burn)*, Gesicht und Klang, Ton und Farbe *(πορ-φύρ-ειν √ πόρ-φυρ-ος : ba-bʿru-s : bé-bru-s : furv-us : brown)* ihre Uebereinstimmung im Denken hat, und dieser merkwürdigen Beschaffenheit des Nervensystems müssen wir eine so prägnante Antwort zuschreiben, wie sie der Blinde gab, der befragt, was für eine Vorstellung er von der roten Farbe habe, erwiderte: »ähnlich dem Tone der Trompete!«

In analoger Weise *rot* = »die schreiende Farbe« von √*rudh*.

√*rudh*.

Sanskr. *roh-i-ta-s.* E-Sl. *rud-ě-ti-sę ružd-a.*
Lith. *raud-à : rùd-a-s, rûdì-s.*
Griech. *ἐρυθ-ρός.* Lat. *rub-er : rufu-s.*
An. *riod-r*
riod-a.
Got. *ga-riud-jô.* Ahd. *rôt.*
Engl. *red : rust.*

»Teils nach den in der Natur wargenommenen Combinationen, teils und ganz besonders nach den ursprünglichen Weisen, wie die Seele von empfangenen Eindrücken afficirt wird, haben die Warnehmungen der verschiedenen Sinne für die Seele eine gewisse Aehnlichkeit mit einander, und sie kann demnach fast alle Arten Warnehmungsinhalt durch Eine Art der Aeußerung sich vergegenwärtigen, darstellen und erkennbar machen; daher sie denn umso leichter noch die verschiedenen Arten gegenseitig für einander eintreten lassen kann; so haben wir in der Sprache unzählige Ausdrücke, die von den Eindrücken des Gesichts auf die des Gehörs, des Geschmacks, die auf die des Geruchs übertragen sind. Man spricht von hellen und dunklen Farben und Tönen, von scharfem Geschmack und Geruch u. s. w. Die kleine Nichte eines Freundes sagte zu ihrer Mutter, welche sie zum erstenmale heiser sprechen hörte: »Du sprichst ja heute so schwarz, Mama!«[1] In der Tat möchte die Ana-

[1] Lazarus: Das Leben der Seele II, 181.

ɔgie als ein allmächtiger Factor unseres frühen psychischen ‚ebens erscheinen.

So haben wir im Hebräischen dieselbe Wurzel zur Beeichnung von Farbe und Klang: *√ṣaḥ : ṣak̓* hell sein, scheien; *ṣâχak* laut lachen; *ṣâ;ak* schreien.

(√ṣâhal : ṣâhar : 'illel : 'ilal : ṣârak̓ : jâp'a-pâhâ : 'êdâd : hûdâ.)

In ihrer positiven Beziehung drückt die Wurzel *tars·* Mangel n Wasser aus, in ihrer negativen Ueberfluss an Wasser. Das ıt. *torrens (= tors-ens)* ist das einzige Beispiel, in welchem ie negative sich zeigt

√tars·

Sanskr. *√tarś· tṛś-jâ-mi, tṛś, tarś-a-s.*

Sd: *√tarś· tarś-na.*

Griech. *√τερς· τέρσ-ο-μαι, τερς-αίν-ω, τρας-ία, ταρσ-ό-ς.*

Lat. *√tors· torr-eo, tos-tus (= tors-tu-s), tos-tare, torr-i-s, rr-a (= ters-a), torrens (= tors-ens).*

Lith. *√trosz·* Pr. *tróksz-t-u.* Praet. *trosz-k-au; troszıl-ys.* Ir. *√tart· (tars·) tart, tart-mhar.* Got. *√thurs· thaurs-us, aurs-jan, ga-thaurs-jan, thaurs-ligu-s.* Ahd. *√darr· darr-u, ·rr-en, durr-i, durs-ten, durs-t, durs-t-ac.* Isl. *thiers-t-er.* Dän. *rs-t.* Mhd. *dürs-t-en, dürr.* Ags. *þyrs-t.* Engl. *thirs-t, thirs-ty.*

√skâ· Schatten ∨ Schein.

Sanskr. *k̓âjâ (= skâjâ).*

Griech. *σκι-ά : σκια-ρό-ς σκιά-ω : σκιά-ς σκό-τος : σκη-νή.* ı. *sky.* Engl. *sky.* As. *sci-o.* Mhd. *schî-me : sche-me.* Osl. *ĕnĭ.* Lith. *sze-szė-li-s : szė-tra.*

β) √skad·

Sanskr. *k̓at-tra-m.* Got. *skad-us.* Engl. *shad-ow.*

In folgenden Worten herscht, obgleich die Negation genwärtig ist, die Bejahung sehr vor: lat. *rem* gegenüber ınzös. *rien, persona ∨ personne, aliquis ∨ aucun, con* mit ∨ gen (z. B. *converse* etc.), *directly : immediately* auf einmal ∨ gleich, *certain* bestimmt ∨ unbestimmt, *likely* wahrscheinh ∨ unwahrscheinlich, *hostis ∨ guest.*

Von der Bejahung in Combination haben wir Beispiele den französischen Präpositionen: *avant* (Zeit), ital. *avanti,*

und *devant* (Raum), ital. *davanti,* vom lat. *ab + ante,* und *de + ab + ante.* In gleicher Weise ist schwedisch *uti* in zusammengesetzt aus *ut* (aus) und *i* (in). Von den drei Phasen der frühen Sprache, nämlich der Synonymie, Homonymie und Antonymie, ist meiner Ansicht nach die letzte, zu deren Erklärung diese Abhandlung beitragen soll, bei weitem am stärksten und lehrreichsten.

Das Ergebnis unserer Analyse zeigt, dass die Urheber der Sprache den Gedanken nur durch Thesis und Antithesis, Gleichheit und Verschiedenheit verwirklichen konnten. Wenn große Aehnlichkeit ausgedrückt werden sollte, so konnte es nur durch Negation geschehen; das Gute war nur das relativ Schlechte, bis mit dem Fortschreiten des Denkens allmählich Ausscheidung des Positiven und Ergänzung des Negativen Platz griff. Ein Volk, das eine wenn auch noch so unbedeutende geistige Entwicklung in Bezug auf Specialisirung entweder der Position oder Negation hätte, braucht nicht auf den allerersten Stufen der Differenzirung vor der formalen Logik das Knie zu beugen, wie z. B. der Chinese, auch löst es nicht notwendig den Reichtum seiner Phantasie in Musik auf, wie jene Völker, welche Polarität allein durch Vocalisation ausdrücken.[1] Es ist zweifellos wahr, dass der Vocalismus die Seele der Sprache ist, aber, um den vorausgehenden Gedanken vollständig auszuführen: die Sprache wird nie ohne eine gewisse Plasticität des Verfahrens thun, was zu einem Zuwachs in der geistigen Entwicklung des Volkes führen kann.

Miscellen.

I. Lateinisch. Die im 14. Bande dieser Zeitschrift S. 315 flgde. gegebene Erklärung des Ausgangs *-ere* in der

---

[1] S. Glogau, Psychologische Formeln p. 100.

3. Pers. Plur. des activen Perfects ändere ich jetzt folgendermaßen ab, wobei die Hauptsache, dass sie mit dem Infinitiv im Zusammenhange stehe, aufrecht erhalten bleibt; denn ist dieses *-ere* weder aus *-esont* noch aus *-esent* entstanden, hat es hinten gar nichts eingebüßt, so kann es unmöglich dem Verbum finitum angehören. Die 2. Pers. Plur. *dixtis,* dann *dixīm dixīs,* u. s. w., *dixo dixĭs* u. s. w. gelten mit Recht als Indicativ Optativ Conjunctiv des *s*-Aoristes, so dass man sie in [1]*deic-s-tis, deic-s-ī-m -s-ī-s, deic-s-o -s-ĭ-s* zerlegen und mit *ἐδείξατε* für **ἐ-δεικ-σ-τε, δείξαις* für **δεικ-σ-ῑ-ς*, homer. *δείξομεν* zusammen stellen muss. An den Aoriststamm hat *dixti* bloß die Perfectendung *-ti* gefügt und *dixĭmus* einen Hilfsvocal eingeschoben wie *sŭmus,* der in der mittleren Silbe zu *i* sich verdünnte wie in *maximus,* vielleicht auch durch *de-di-mus ste-ti-mus* von vorn herein zu *i* bestimmt wurde; denn *dixmus* wäre *dīmus* geworden wie *sexni sēni.* Endlich *dixīt* des Indicativs enthält in der Endung einen Mischmasch von Aorist und Perfect, wenn es nicht geradezu Optativ ist, wie im Althochdeutschen die 2. Pers. Sing. des Perf. auf *i.* Für meinen Zweck verschlägt es nun nichts, wie man sich das Verhältnis zu den längeren Formen *dixistis, dixerim* [2]*dixerīs, dixero dixerĭs, dixisti* vorstelle, wenn man nur den Gedanken an Zusammenziehung aufgibt; jedenfalls berechtigt die Parallele von *dixistis* und *dixtis,* von *dixerīs* und *dixīs* u. s. w., aus *dixerunt* = *dixisont* auf **dixont,* oder richtiger, weil eine Assimilation an die 3. Conjugation stattgefunden hat, auf **dixent* = *deic-s-ent* = *ἔδειξαν* zu schließen, dann aber auch von *dixere* = *dixise* auf *dixe* = *deic-s-ĕ,* von *duxere* auf *duxe* = *douc-s-ĕ* und so bei allen Formen auf *-sere.* Damit gelangt man auf die aus der Literatur bekannten Infinitive wie *dixe adduxe produxe despexe detraxe* u. s. w., was ebenso erfreulich ist, als das Zusammentreffen der Urform von *-serunt* mit dem griech. *-σαν;* nur schrecke man vor der Annahme nicht zurück, dass im Urlatein nicht

[1] Zeugnisse für inschriftliches *deix-* gibt Corssen Auspr. Voc. und Bet. des Lat. Bd. I S. 717, was freilich nur einem *dīx* gleichkommt.

[2] Die Scheidung von *dixerīs* und *dixerĭs* ist ganz verwischt.

bloß *dicere*, sondern auch das aus *dixere* erschlossene *dixe* das Verbum finitum vertreten konnte, natürlich nur so von einander verschieden wie *φεύγειν* von *φυγεῖν*, dass es also einen »historischen« Infinitiv des Präsens und des Aoristes gab. Als mit dem Eintreten der längeren Formen *dixent* durch *dixerunt* verdrängt wurde, wich auch *dixe*, wenn es als »historischer« Infinitiv auf bestimmte Personen sich bezog, einem *dixere*, welches aber, lautlich zu nahe mit *dixerunt* verbunden, die Stellvertretung aller Personen aufgab und auf die 3. Pers. Plur. eingeschränkt blieb, d. h. zu einer bloßen Nebenform derselben herabsank, ohne indessen auf den ererbten Charakter des Lebendigen Anschaulichen Volksmäßigen ganz zu verzichten. Die Vermischung des Aoristes und des Perfectes erzeugte neben *dixerunt -xere* auch *cēperunt -pere, curaverunt -vere,* und das umso eher, als schon die beiderseitigen Urformen, **deicsent* und **cēpent*, mit einander übereinstimmten; im lat. *-ent* fiel *-αν(τ)* und *-ᾱσι* = *αντι* zusammen. Wenigstens wüsste ich ein aus *cēpere* gewonnenes *cēpĕ* in keiner Weise als eine alte Grundform auszudeuten. Während ich also früher sämmtliche *-ere*-Formen als Nachahmungen des historischen Präsens-Infinitivs auffasste, erscheinen mir jetzt nur die zum alten Perfect gehörigen *-ere*-Formen als Analogiebildungen. Folgende Punkte bedürfen noch einiger Bemerkungen:

1. *Dixĕ* verhält sich zu *δεῖξαι* wohl so, wie *vīverĕ* zu altind. *ǵīvasē;* die lateinischen Formen sind Locative = *deic-sĭ vives-ĭ* (siehe S. 326), die beiden andern Dative; dann gesellt sich *δεῖξαι* zu homer. *δείξ-ο-μεν,* ohne *α* der Analogie zu verdanken. Freilich bleibt es unverwehrt, **δειξι* als Grundform anzunehmen und auf analogischem Wege zu *δεῖξαι* werden zu lassen, wie **δεικ-σ-ῑ-μεν* zu *δείξαιμεν;* aber entsprechende Infinitive bietet das Griechische nicht. Sonst lese man Osthoff-Brugman »Morpholog. Untersuch.« III S. 42 flgde. nach.

2. Die Quantität der zweitletzten Silbe von *-ere* hat so wenig zu bedeuten als bei *-erunt:* ursprünglich kurz behält sie diese Quantität bei, wenn sie mit *dīximus dīxerim dīxeram*

díxero u. s. w., wird dagegen betont und lang, wenn sie mit *dixísti dixístis dixíssem dixísse* u. s. w. zu einer Gruppe verbunden wird. Aehnlich, nur zu eingeschränkt, lautet die Erklärung von Friedrich Stolz »zur lateinischen Verbalflexion« (1882) I S. 62, indem er von »doppelter Einwirkung zweier Vocale mit verschiedener Quantität in *stetī* und *stetĭmus*« redet. Wegen der Ursprünglichkeit der Kürze vergl. Joh. Schmidt »Vocalismus« II S. 345 flgde.

3. Es liegt kein Grund vor, die Identität von *dixe*, das die Grundlage von *dixere* abgibt, mit dem schon in der älteren Literatur nachweisbaren *dixe* zu läugnen. Wie *dixe*, als »historischer« Infinitiv verwendet, durch *dixere* erweitert worden war, verblieb ihm nur noch der gewöhnliche infinitivische Gebrauch, und als es zum Perfect geschlagen wurde und Vorzeitigkeit ausdrückte, konnte *dixe* die Rolle eines historischen Infinitivs vollends nicht mehr spielen. Infinitive wie *dixe duxe* u. s. w. gelten mir daher als alt, und *dixisse duxisse* als Nachschöpfungen wie *dixeram dixissem*, die aus den Reihen *dixtis dixistis estis, dixīs dixerīs sīs, dixo dixero ero* u. s. w. erwachsen waren, um *esse eram essem* zur Seite zu treten. Siehe Morpholog. Untersuch. III 35. 44.

4. »Der sogenannte aoristische Gebrauch des Infinitivs des Perfects, über den man jetzt Ziemers junggrammatische Streifzüge (1882) S. 76 flgde. vergleichen kann, kommt bei unserer Frage kaum in Betracht« äußert Friedr. Stolz S. 30 der oben citirten Schrift mit vollem Rechte. Nach allem, was hierüber gesagt worden ist, haben diese Infinitive entweder eigentlich perfectischen Sinn, sodass Catos *ne quid emisse velit insciente domino, ne quid dominum celavisse velit* mit *ne quid emptum velit ... ne quid dominum celatum velit* auf einer Linie steht, ebenso *quo illam dedisset, exquisisse oportuit* des Plautus mit .... *exquisitum*[1] *oportuit,* oder enthalten eine Nachahmung des griechischen Aoristes wie *vesanum tetigisse timent* von Horaz, *nec sceptrum .... sed vicisse*

[1] Eine bei Plautus und Terenz sehr geläufige Wendung; vergl. z. B. Dziatzko und Spengel zu V. 214 der Adelphi!

petunt von Ovid; vergl. die Beispielsammlung in Raph. Kühners ausführlicher Grammatik II (1878) S. 101 flg. Noch weniger hat mit dem Aoristcharakter der Grundform *dixe* von *dixere* Tacitus zu schaffen, der *-ēre* weit häufiger, perfectisch und aoristisch, verwendet. Der Unterschied, den das Sprachgefühl zwischen *dixerunt* und *dixere* zog, glich dem zwischen *dicunt* und *dicere* als historischem Infinitiv, und hing mit dem längst verschollenen Aoristcharakter von *dix(er)e* gegenüber *dicere* in keiner Weise zusammen.

Ich wage anzunehmen, dass der bis jetzt unverstandene Ausgang *-ere* des lateinischen Perfectes eine befriedigende Erklärung gefunden hat.

II. Jakutisch. 1. S. 317 u. wurde erwähnt, wie der finnische Imperativ in der 2. Pers. Plur. auch des Personalzeichens entbehren kann, ohne dass man von Abschleifung reden dürfe: *anta-kaa* und *anta-kaa-tte* »gebt«, *anna* »gib«, weil auch ohne *-tte* der Plural sich vom Sing. genügend unterscheide. Ganz ähnlich verfährt das ebenfalls altaischen Sprachtypus aufweisende Jakutische, indem es an derselben Stelle singularische Form anwendet, während die 2. Pers. Sing. den reinen Verbalstamm darstellt, oder richtiger: indem es nur die 2. Pers. im allgemeinen, ohne Andeutung des Plurals bezeichnet, und zwar dies gleichmäßig im präsentischen und futurischen, im bejahenden und verneinenden Imperativ; also: [1]*oṅor* tue, *oṅoruṅ* tut, *oṅoruma* tue nicht, *oṅorumaṅ* tut nicht; *siä* iss, *siäṅ* esset, *siämä* iss nicht, *siämäṅ* esset nicht u. s. w. (Böhtlingks Grammatik § 515). Sonst gehört *ṅ*, als Possessivaffix beim Nomen und als Subjectsaffix beim Verbum, durchaus nur der 2. Pers. Sing.; die 2. Plur. nimmt *gut güt* [2]*gi̯t git* in allen Verhältnissen an: *aχa-ṅ* dein Vater, *aχa-χi̯t*[3] euer Vater, *oṅorduṅ*[4] du hast getan, *oṅordugut* ihr habt getan, *siätiṅ* du hast gegessen, *siätigit* ihr habt gegessen u. s. w. Dies *gut* u. s. w. der

[1] *ṅ* ist gutturaler Nasal.
[2] *i̯* ist russ. *y*, *χ* ist aspirirtes *g*.
[3] Nach § 156 von Böhtlingks Gramm.
[4] Aus *oṅor-tu-ṅ* nach § 158; *t-* ist Tempuszeichen.

. Plur. verhält sich zu *ṅ* der 2. Sing. wie *but büt bit bit* ler 1. Plur. zu *m* der 1. Sing., und auch im Sing. tritt *g* esp. *χ* und *b* im Decliniren zu Tage: *aχa-ṅ* dein V., *aχa-χin* leinen V., *aχa-m* mein V., *aχa-bin* meinen V. In *g* resp. *ṅ* iegt somit die 2., in *b* resp. *m* die 1. Pers., beides ohne Rücksicht auf die Zahl, angedeutet, und beim Imperativ chien bloßes *ṅ* auch für die Mehrzahl zu genügen, weil dem ing. jedes Personalzeichen fehlt.

Tritt die verstärkende Silbe *ui üi ii ii* an den Imperativ, lie zu ausdrücklicher Bezeichnung der Person veranlassen ann, dann übernimmt die *ṅ*-Form ihre gewöhnliche singuarische Rolle, im Plur. tritt *ṅut* u. s. w. der Deutlichkeit ıalber ein: *oṅor-ui* oder *oṅoruṅ-ui* tue doch, *oṅoruṅut-ui* ut doch! Es stände *-gut-ui,* wie z. B. im Präsens *oṅoroχut* aus *-ogut* nach § 156) »ihr tut«, wenn nicht das *ui*-lose *ṅoruṅ* »tut« sein *ṅ* einführte, d. h. *oṅoruṅut-ui* zeigt die leichzeitige Einwirkung von *gut güt git git* Zeichen der . Pers. Plur. und von *oṅoruṅ,* dem der Pluralexponent fehlt. 'innisch und Jakutisch sparen in der 2. Pers. Plur. des Imerativs das eine die ganze Personalendung, das andere die 'luralität, weil sie vom Singular auch so noch sich zur Geüge unterscheidet.

Dass ein Pronomen oder eine Endung nur die Person, bgesehen von der Zahl, bezeichnet, hängt mit der Eigenimlichkeit des altaischen Sprachtypus zusammen, wonach er Stamm alle grammatischen Verhältnisse einschließt, die urch die Endungen nur zu deutlicherem Ausdruck gebracht rerden; die Endungen heben nicht als Form das Formlose es Stammes auf, sondern schränken ihn nur ein in der Allemeinheit seiner Anwendung. Stamm und Endung stehen ier im selben Verhältnisse, wie Raum und Figur bei Spinoza: *ui enim se figuram* (grammatische Beziehung) *percipere ait, il aliud eo indicat, quàm se rem determinatam* (begrenzte Anwendungssphäre) *et quo pacto ea sit determinata, concipere. Iaec ergo determinatio ad rem juxta suum esse non pertinet* auf Sinn und Verständnis als praktischen Zweck der prache) *sed econtra est ejus non-esse* (Form liegt außer der

Praxis!) u. s. w. Als Stamm gilt aber auch jede Endung im Verhältnis zu andern sie modificirenden Endungen. Wie im Jakutischen *ṅ (= g χ),* sonst singularisch, beim Imperativ für pluralisches *gut* u. s. w. eintritt, so auch im Ungarischen *ő* »er sie es« für *ők* »sie«, wenn der Plural sonst schon einen Ausdruck gefunden hat: *az ő ház-ok, eorum domus,* nicht eigentlich: »das, er, Haus-ihr«, sondern: das, 3. Pers., Haus-ihr; *ő hallottak ő töle* Apostelgesch. VI 11 »sie *(ő -ak)* haben von *(töl-)* ihm *(ő -e)* gehört« eig. »3. Pers. haben gehört, 3. Pers. von ihm«, worin das zweite *ő* singularisch, das andere pluralisch steht; *ő tőlők* wäre: von ihnen. Ebenso *a szomszéd háza* eig. Nachbar Haus-sein, aber auch *a szomszédok háza* der Nachbarn Haus u. s. w.; *ő* und *-a* versieht beide Zahlen, wie auch jakutisches *oṅoruṅ* sich auf die Mehrzahl, *oṅoruṅ-ui* auf die Einzahl bezog. —

2. S. 333 flgde. erwähnte ich, wie das Bedürfnis, die ratio der Formen zu begreifen, oft dazu verführte, die rationellen meist längeren Formen zu construiren, um die zusammengeschrumpften historischen daraus abzuleiten. Der Indicativ des Präsens des Jakutischen mag als Beispiel dienen. Dessen 3. Pers. ist ein mit *ar är or ör* gebildetes Verbalnomen: *oṅoror* »er tut«, *oṅorollor* »sie tun« (aus *oṅoror-lor* nach § 173) mit dem Pluralsuffix *lar lär lor lör, sīr* »er isst« (aus *siär* § 375), *sīllär* »sie essen«. Die übrigen Personen aber lauten im Sing.: *oṅoro-bun oṅoro-χun* (aus *-ro-gun* nach § 156), *sī-bin sī-gin,* im Plur. *oṅoro-but onoro-χut* (aus *-ro-gut*), *sī-bit sī-git,* ohne Spur jenes *r* der 3. Pers. Nichtsdestoweniger nehmen Böhtlingk § 517 und Friedr. Müller im Grundriss der Sprachwissenschaft Bd. II S. 287 flg. dennoch das Verbalnomen als Grundlage aller Präsenspersonen an, zunächst weil im Türkischen das *r*-Nomen handgreiflich alle Personen des Präsens durchdringt; dann weil im Jakutischen selbst das negirte Präsens durch eine auf verneinendes *bat bät bot böt* ausgehende Nominalform gebildet wird: *siäbäppin* (aus *siäbät-bin*) »ich esse nicht«, *siäbäkkin* (aus *siäbät-gin*) »du issest nicht«, *siäbät* »er isst nicht«, Plur. *siäbäppit* (aus *siäbät-bit*) *siäbäkkit* (aus *siäbät-git*) *siäbättär* (aus *siäbät-lär*).

Aber mit *-bun -gun, -but -gut* und deren vocalischen Varianten hätte sich *-ar -är or ör* sehr wol vereinigen können; ein **oṅororbun* zu *oṅorobum* zu verstümmeln gebot kein Lautgesetz; ja, diese construirten Formen finden sich sogar in der 1. und 2. Pers. Plur., die überall denselben Suffixen treu bleiben, nach § 730, nur in modificirter Bedeutung eines Imperfects, »wenn die Handlung als öfters wiederkehrend oder als längere Zeit hindurch dauernd gedacht wird«: *oṅoro-but* wir tun, *oṅoro-χut* ihr tut, *oṅoror-but* eig. Tun unser = wir pflegten zu tu, *oṅoror-gut* eig. Tun euer = ihr pflegtet zu tun; die andern Personen weichen vom Präsens in den Suffixen ab: *oṅoror-um oṅoror-uṅ oṅoror-o oṅorolloro* eig. Tun mein dein sein ihr (plur.) = ich pflegte, du pflegtest, er pflegte, sie[1] pflegten zu tun. Das zeigt doch deutlich, dass das Präsens kein stammbildendes *r* einbüßte. Das Richtige deutet auch Böhtlingk selbst an, indem er § 517 nach Anführung der zwei Punkte, die eine solche Einbuße zu beweisen scheinen, so fortfährt: »Wenn die eben angeführten Erscheinungen nicht so entschieden für unsere Erklärung sprächen, würde ich mich keinen Augenblick bedenken, die im Paradigma aufgeführten Formen aus der Verbindung des 1. Gerundiums mit den Prädicatsaffixen entstehen zu lassen; das 1. Gerundium (§ 522) unterscheidet sich nur durch die Abwesenheit des *r* vom Nomen präs., gibt uns also gerade die erwünschte Form.« Ohne Zweifel läuft hier ein Versehen unter: das 1. Gerundium führt zwar § 522, »vielleicht mit Unrecht« nach § 757, den Namen des Gerundium präs., endet aber in der positiven Form immer auf *n*: *oṅor-on siä-n,* und wäre zur Erklärung des Präsens ganz untauglich; wie sollte auch *sī-bin* »ich esse«, *sī-gin* »du issest« als erstes Glied *siän* enthalten können? Offenbar meint der Verfasser, obwohl ich auch in den Nachträgen nichts hierüber bemerkt finde, das 3. Gerundium, das, nur eben ohne *r*, genau mit dem Verbalnomen auf *ar är or ör*

[1] Böhtlingk bemerkt § 658 fin.: »Wie hier das affig. Possessiv zum Ausdruck des Imperfekts gelangt ist, will mir nicht recht einleuchten.«

stimmt: *oṅoro, oṅoro-bun* ich tue, *oṅoror* er tut; *sī, sī-bin* ich esse, *sīr* er isst, mit dem also die 1. und 2. Personen des Präsens sehr wol zusammengesetzt sein können, während die 3. mit dem Verbalnomen auf *r* identisch sind. An den Namen Gerund. fut. (§ 524) braucht man sich nicht zu stoßen; denn nach § 766 »sehen wir gar nicht selten das 3. Gerundium auch da gebraucht, wo die Tätigkeit als gleichzeitig oder gar als in der Zeit vorangehend erscheint und wo wir demnach das 1. Gerundium erwartet hätten.« Ueberhaupt tut man bei dem loseren Zusammenhang dieser Sprachen nicht gut, Uebereinstimmung bis ins Einzelne hinein zu verlangen.

III. Magyarisch. Wie weit für diese Sprache die Theorie der Abschleifung oder, bei rascherem Tempo, des Abfalles reicht, die ich S. 296 flg. 304 flg. meines Aufsatzes für den Fall, dass scheinbar Flexionssilben mangeln, durch genügende Beispiele zu veranschaulichen suchte, ersieht man aus zwei Artikeln des *Magyar Nyelvőr* Juli-Heft 1880, die ich durch die dankenswerte Güte des Prof. Sigmund Simonyi in Budapest erhalte. Der eine Artikel, von Ignaz Veres, enthält, aus Petöfi gesammelt, in Klassen gebracht und ausführlich besprochen, die zahlreichen Fälle, in denen der bloße Stamm eines Adjectivs oder eines Particips ein folgendes Adverb, Adjectiv und Verbalnomen näher bestimmt: *jó késöre* gar (eig. gut) spät, *nagy szivesen* gar (eig. groß) herzlich, *szörnyü sebesen* entsetzlich schnell: *gyöngéd gondosan* zärtlich besorgt, *ifju szépen* jugendlich schön, *szives melegen* herzlich warm; *irtoztató távol* schauderhaft fern, *rémitö bátran* schrecklich kühn u. s. w.; *nagy sötét éj volt* es war eine gar finstere Nacht, *világos kék szem* hell-blaues Auge, *sötét zöld ruha* dunkel-grünes Kleid; *a gálya ment sebes haladva* die Galeere ging rasch fahrend, *csendes nyugodva alszik ott* sanft ruhend schläft er dort u. s. w. (Simonyis Nyelvtan § 501). In allen diesen Zusammenstellungen erwartet man statt des Stammes adverbiale Gestalt des Adjectivs: *jól késöre, nagyon szivesen*[1]

---

[1] Die Adverbien enden meist auf *-n -an -on -en.*

u. s. w. I. Veres und P. Thewrewk in einer mir nicht vorliegenden Abhandlung über den magyarischen Nominativ (1877) treten der Abschleifungstheorie für obigen Fall und überhaupt gleichfalls entgegen, oder richtiger: sind mir mit dieser Polemik im Gebiete des Ungarischen zuvorgekommen. Nur sollten sie sich nicht des Ausdruckes Nominativ bedienen, der ausschließlich die Vorstellung des Subjectes mit sich führt, sondern von Stamm oder Grundform oder flexionslosem Nomen *(ragtalan névszó)* reden, das neben vielen andern Verrichtungen auch den Dienst eines Subjectes versieht. Was Böhtlingk in seiner jakutischen Grammatik § 606 allgemein ausdrückt: die Grundform hätte in älterer Zeit, als die Flexion noch nicht entwickelt war, alle Casusbeziehungen zu bezeichnen gehabt; an diese ältere Periode der Sprache mahne uns der Casus indefinitus (= Grundform) in den Fällen, wo er die Stelle eines in der Sprache vorhandenen obliquen Casus vertrete — diese Fälle, füge ich hinzu, sind im Jakutischen ungleich zahlreicher als etwa im Magyarischen und deswegen die erstere Sprache ungleich roher; *a szomszéd háza* neben *a szomszédnak háza* eig. »dem *(-nak)* Nachbar sein *(-a)* Haus« wäre ein solcher Fall —, dieselben Sätze erscheinen auch, nur in eingeschränkterer Fassung, in bemerkenswerter Uebereinstimmung (S. 312) bei Ignaz Veres: »In der magyarischen Sprache musste es einen Zeitabschnitt gegeben haben, in welchem man den Unterschied von Adjectiv und Adverb nicht kannte, und das Adjectiv verwendete, wenn man des Adverbs bedurfte. Damals konnte man gerade so sagen: *nagy nehezen* gar (eig. groß) schwer, *jo soká* recht (eig. gut) lange, wie *kora* oder *korán reggel* früh morgens, *fenn szó-val* mit obigem (eig. *supra*) Worte, *messze földön* auf weiter (eig. weit auf der) Erde, *távol vidék-ről* aus fernen (eig. fern aus) Gegenden. Es musste einen Zeitabschnitt gegeben haben, wo das Adverb durchweg die Stelle des Adjectivs vertrat. Nur aus dieser Zeit können solche Attribute stammen, welche bald adjectivische, bald adverbiale Gestalt haben, wie *ily oly* (solch) neben *ilyen olyan*, *ez az* (der die das) neben *ezen*

azon, ép (so) neben *épen, mind* in der ältern Sprache neben *minden*«. Dieser Auffassung trete ich in der Hauptsache bei; denn in *nagy(on) nehéz* »sehr schwer« wie in *a szomszéd(nak) ház-a* »des Nachbars Haus« ersetzt der bloße Stamm eine flectirte Form, wie auch jakutisch (§ 614): *orto bāi* »mittelmäßig reich«, *usuk sordōχ* »äußerst unglücklich« und zwar, obgleich ein Adverb auf *tuk tük tịk tik* vorhanden ist, und wieder (§ 617): *kini ütüö-tä* »seine Güte«, eig. er, Güte-sein, *kịs usug-a* »Ende des Winters«, eig. WinterEnde -sein u. s. w., und die Worte sind gewiss berechtigt: »das Princip der Abschleifung mit lässiger Aussprache zu erklären geht nicht an, oder sollen wir unser Volk beschuldigen *(vádolni)*, dass es die Aussprache des declinirten *szép-en* »schön« Adverb, *nap-on* »am Tage«, *ak-kor-on* »in jener *(az)* Zeit« zu schwer fand und deswegen die Schlusssilbe verschluckte? Andere Beispiele bezeugen just, dass das Volk flexionsreiche Formen mehr liebt als die Schriftsteller; das Volk spricht: *pediglen* aber doch, *holt-om-ig-lan* bis *(-ig)* an meinen *(-om)* Tod, dagegen die Schriftsteller: *pedig, holtomig;* das Volk: *most-an-ság*[1] *ép-en-ség-gel* (aus *-ség-vel*) »just gerade durchaus«, die Schriftsteller: *most, ép* oder *épen (éppen)*.« Nur darf Ignaz Veres die besprochenen Redensarten mit adverbial gebrauchtem Adjectivstamm nicht deswegen für eine merkwürdige Eigenheit des Magyarischen halten, weil »wir ein Gegenstück davon im Lateinischen, Deutschen und überhaupt in jeder beliebigen andern mit unserer Sprache in literarischem Austausch stehenden Sprache nicht finden« (S. 308 ob.); es ist eine von den vielen Verrichtungen des unflectirten altaischen Nomens, welches auf seine Eigenschaft als Factotum auch dann nicht ganz verzichtet, wenn ihm flectirte Formen als Gehilfen zur Seite treten, und zwar eine Verrichtung, die im Jakutischen eine genaue Parallele findet. Deswegen halte aber der Verfasser doch an der kräftigen altaischen Gesinnung fest, die ihn S. 314 so reden lässt: »Schließlich wollen

[1] *an on en -n* ist Zeichen des Locativs und des Adverbs; *ság ség* bildet Abstracta; *val vel* macht den Comitativ.

wir noch auf eine Frage antworten, ob wir etwas damit gewonnen haben, wenn wir durch die Sonderung von Adjectiv und Adverb unsere Sprache mit einem Redeteil bereichern? Der Gewinn besteht nur darin, dass wir bei Uebersetzung fremder Werke die Gedanken von Nichtungarn auch wörtlich übersetzen können; den Germanismus: er ist sehr spät gekommen, können wir auch so wiedergeben: *ő nagyon későn jött* (statt *nagy későn*), oder: er ist nur an manchen Tagen zu sehen, so: *csak némely napokon látható* (statt[2] *néha napján*), oder von entlegener Gegend kommen, so: *távol fekvő vidék-ről jönni*«. Denn diese Gesinnung schützt ihn davor, indogermanische Kategorien in das Altaische zu übertragen.

Verschweigen darf ich nun aber nicht, dass auf und gegen den Artikel von Ignaz Veres ein so gründlicher und kenntnisreicher Forscher, wie Sigmund Simonyi einen andern, unter dem Titel: Adverbien mit verlorner Flexionssilbe *(ragvesztett · határozók)*, zu Gunsten einer andern Anschauung folgen lässt, und dieser Artikel behält wegen des darin zusammengestellten Materials seinen vollen Wert, auch wenn man die Theorie nicht billigen sollte. Simonyi antwortet (S. 315): »Gegen die Abschleifung des Endes flectirter Formen verteidigt I. V. die magyarische Sprache umsonst, wenn es anders einer Verteidigung da bedarf, wo gar keine Klage besteht. Für die magyarische Sprache kann etwas nicht Stoff zur Klage abgeben, was in jeder Sprache der Welt vorkommt. Solange nämlich eine Sprache auf der einen Seite die einzelnen Wörter weiterbildet und flectirt und mit allerlei Bereicherungen bald deren Verständlichkeit, bald deren Nachdruck zu steigern sucht, so lange kürzt sie andererseits andere Formen, lässt an deren Ende etwas weg, gewöhnlich nur so viel, als der Verständlichkeit nicht Eintrag tut, aber manchmal überschreitet sie auch diese Grenze, sodass ein nicht ausgedrücktes Formelement selbst virtualiter nicht mehr übrig bleibt und die Verständlichkeit leidet wie z. B. in den lateinischen Casus zu Anfang des Mittelalters;

---

[2] eig. an *(-n)* manchem seinem *(-ja)* Tag *(nap)*.

dann sieht sich die Sprache gezwungen, ein neues Mittel zur Füllung der Lücke zu erfinden«. Die Wahrheit dieser Bemerkung verleiht aber jedenfalls nicht das Recht, den Abfall beliebiger Silben, abgesehen von den Lautgewohnheiten der einzelnen Sprache, von *-an -on -en -n, vel* und *val*, *ben* und *ban*, *ra* und *re* frischweg zu statuiren; das wäre bare Willkür. Auch hier zeigt die Uebereinstimmung mit dem Jakutischen oder Finnischen in mehreren der von Simonyi gebrachten interessanten Beispiele, dass bloß die altaische Grundform vorliegt, neben der flectirte Formen als bestimmterer Ausdruck häufig einhergehen. So soll (S. 316) in *viszem én, hozom én válaszát három nap(ban)* »ich bringe, ich hole seine Antwort in drei Tagen« die eingeklammerte Silbe abgefallen sein; aber § 546 von Böhtlingks Grammatik gibt belehrende jakutische Beispiele: *üs tüört kün* (Sing.) *ajannān* »drei vier Tage gereist seiend«, *bu sirgä tüört kün oloron baran* »an *(-gä)* diesem *(bu)* Ort *(sir)* vier Tage (*kün* Sing.) verweilt seiend«, in denen auch der Accus. Sing. *künü* erlaubt wäre, ohne zu *kün* »verschliffen« zu sein. Dieselbe Silbe verlor sich in *mái világ (ban) tiszta nyomoruság az élet* »in *(ban)* der heut-igen *(ma-i)* Welt ist das Leben *(élet)* reines *(tiszta)* Elend«; aber die unflectirte Form namentlich für allgemeine Raumbestimmungen ist der jakutischen Sprache ganz geläufig nach § 563: *ōl diäkki* »auf jener *(ōl)* Seite«, *arχa* im Westen, *ilin* im Osten u. s. w. Ganz entschieden ist *vel (val)* nicht abgefallen in *hajadon-fő* »barhaupt«, *mezitláb* »barfuß« *négy-kéz-láb* eig. vier-hand-fuß = »auf allen Vieren«, *hanyatt-homlok* eig. rücklings-Stirn = »über Hals und Kopf« u. s. w. (S. 317), weil ihn ähnlichen Redensarten das Finnische die Grundform setzt: *juoksee pää* [1]*pystyssä* »er springt (den) Kopf aufrecht« eig. Kopf *(pää)* im *(-ssä)* Aufrechten *(pysty)*, *makaa pää paljaana* »er liegt barhaupt« eig. Haupt als *(-na)* bloß. So gut neben dem letzteren auch *paljain päin*, Instruct. Plur., vorkommt, ganz so stehen

[1] Finnisch *y* lautet *ü*; Verdoppelung der Vocale bezeichnet deren Länge.

hajadon-fö und *hajadon-fö-vel* neben einander. Warum aber sich auf Wortabschleifungen beschränken und nicht auch Satzabschleifungen annehmen d. i. Ellipsen? Wirklich schlägt Simonyi S. 318 Anmerk. auch diesen gefährlichen Weg ein, indem er *Etele föll-állott kehely* (Grdf.) *a kezében* »Etzel erhob sich, (den) Becher[1] in *(-be)* seiner *(-e-)* Hand« durch: »Etzel erhob sich und der Becher war in seiner Hand« umschreibt und so mit Jahnsson *finska språkets satslära* (1871) S. 27 Anm. zusammentrifft, der den Satz »er springt, (den) Kopf aufrecht« mit: »er springt und sein Kopf ist aufrecht« *(juoksee ja sen pää on pystyssä)* verdeutlicht. Meiner Meinung nach ist hier gar nichts abgekürzt und alles von der altaischen Grundform aus begreiflich.

Bei den adverbial gebrauchten Adjectivstämmen nimmt zwar auch Simonyi keine Verkürzung an, so wenig als in *a szomszéd (nak) ház-a* — wenigstens deutet in den §§ 504 bis 512 seiner Grammatik, die die Ersatzmittel des Genetivs besprechen, nichts auf den Abfall der Endsilbe *-nak* — und stellt doch den Satz auf: das wirklich unflectirte Nomen verwendet unsere Sprache nicht als Adverb *(a valósággal ragtalan névszót nyelvünk nem alkalmazza határozóul).* »Wir kennen«, fährt er S. 318 fort, »einen sehr einfachen Beweis dafür: Sagen wir etwa *nagy* (für *nagyon*) *sietek* ich eile sehr, *sebes* (für *sebesen*) *halad a szekér* rasch kommt der Wagen *(szekér)* vorwärts, *szép* (für *szépen*) *hallgat* er ist schön still? Und doch müssten wir so sagen, wenn in *nagy sietve* sehr eilend, *sebes haladva* rasch vorwärts kommend, *szép csendesen* schön ruhig u. s. w. das erste Wort wirklich ein Adverb wäre. *Nagy sietve* ist kein solcher Beweis, wie ihn Ignaz Veres fasst, weil hier gar kein Verb vorkommt, nur ein Verbalnomen, also immerhin ein Nomen. *Siet-ve* »eilend« ist so viel als *sietéssel* = *sietés-vel* »mit Eile« und *nagy siet-ve* so viel als *nagy sietéssel*« u. s. w. Sollte das scharfsinnige Räsonnement nicht zu scharf sein? Sollte nicht bei Formen des Verbi finiti das Adverb am lebhaftesten empfunden, sonst

[1] Finn. ebenso: E. *nousti, pokali* (Grdf.) *kädessä-nsä.*

mit dem Adjectiv vermischt worden sein? Gibt es nicht verschiedene Grade der Auffassung und Consequenz? Im Jakutischen steht das Adverb auf *tuk tük tịk tik* nur bei Verbalformen (Böhtl. § 405. 592) und selbst hier nicht immer: *könül ǵarbajan* (nach) Lust umher wandelnd, *bu oloron* so (eig. das) lebend, *bu isän* so gehend, *ōl gurduk* Grdf. *gịnan* (auf) jene Weise tuend (*akkép* Grdf. *téve* magy.) u. s. w. Wenn nun Simonyi weder Abschleifung am Ende noch adverbiale Geltung des Stammes zulässt, so wird er auf einen eigentümlichen Ausweg getrieben, den auch § 501 seiner Grammatik anzeigt: »Obgleich unsere Grammatiken nur Attribute des Substantivs *(fö-név)* kennen, ist es doch nicht so *(oly,* nicht *olyan!)* schwer, uns an den Gedanken zu gewöhnen, dass jedes Nomen *(név-szó)* d. i. auch Adjectiv Verbalnomen Pronomen und die davon hergeleiteten Adverbien, Attribute *(jelző)* haben können«. Mit altaischen Sprachen nicht näher bekannte Leser mögen sich gegenwärtig halten, dass das Attribut — Finnisch ausgenommen — sich mit der unflectirten Stammform begnügt, so dass z. B. dasselbe *nagy* mit *sötét* sowohl: große Finsternis als auch: gar finster bedeuten kann. Näher besehen stellt sich diese ungewöhnliche Erweiterung des Attributes nur als eine durch grammatische Ausdrücke verdeckte Anerkennung der weiten Verwendung des Stammes dar; zugeben kann man ja Simonyi ohne Bedenken, dass bei fehlender Adverbialendung der Begriff des Adverbs nicht zu deutlich vorschwebt; aber deswegen sofort von Adjectiv zu reden und eine ganz neue Art Attribut auszusinnen, hat man nicht nötig. Einige Fälle entwischen ihm auch so noch: *szarvát öklelöre nagy-le bocsátotta* (Gramm. § 501) neben *olyan le még nem vagyok* »sein Horn *(szarva)* ließ er zum *(-re)* Stoßen recht *(nagy)* herunter *(le)*« und »so herunter bin *(vagy-)* ich noch *(még)* nicht« (S. 319) zeigt bei *le,* das mit keinem Nomen zusammenhängt, doch das Attribut *nagy* nebst dem Adverb *olyan.* Streite man sich doch nicht um Worte, sondern sage: der Magyar setzt den bloßen Stamm besonders auch zur näheren Bestimmung von Adjectiven Verbalnominen Ad-

verbien, wo der Indogermane eine adverbiale Form anwendet. Darin finden sich beide magyarische Gelehrte zusammen und mit großer Befriedigung constatire ich, dass in diesen zahlreichen Fällen auch Professor Sigm. Simonyi, dessen Autorität ich nur sehr ungern widerspreche, keine Abschleifung am Ende annimmt.

Basel, den 20. Juni 1883. Franz Misteli.

Aus Frankreich.

Es wird unsere Leser interessiren zu hören, dass in Paris von den Herren H. Gaidoz und E. Rolland eine Monatsschrift für die Erforschung des geistigen Volkslebens herausgegeben wird, von der schon ein zweiter Jahrgang erscheint. Die Herausgeber nennen dieselbe speciell eine Revue de mythologie, littérature populaire, traditions et usages. So lehrt der Titel, dass wir hier Mythologie (gewöhnlicher Aberglauben genannt), Volksdichtung, Sagen, Sitten und Gebräuche aller Völker (mögen sie Cultur haben oder nicht) behandelt finden werden. Wir können dieses Unternehmen nur mit voller Freude begrüßen.

In England hat man diesen Complex von Tatsachen und sich daran knüpfenden Reflexionen, den wir soeben angedeutet haben, *Folklore* genannt. Wie passend oder unpassend dieser Name ist, weiß ich nicht zu beurteilen. Weder wird *folk* durch unser *Volk*, noch *lore* durch unser *Lehre* gedeckt, trotz der etymologischen Uebereinstimmung. Ich kenne aber die Schattirung der Bedeutung der beiden englischen Wörter nicht genau genug. — Ebenso kann ich nicht beurteilen, wie übel oder wol dieser Name von den französischen Gelehrten adoptirt ist. Durch Bequem-

lichkeit empfiehlt er sich: er ist an sich nicht schleppend und bietet sich zu mannigfachen Ableitungen bequem dar. Doch bin ich recht zufrieden damit, dass das neu-französirte Wort nicht auf das Titelblatt geraten ist. Die Revue heißt kurzweg mit einem schönen Namen: Mélusine.

Dass hier vorzugsweise das französische Landvolk aller Provinzen seinen Beitrag liefert, ist von selbst verständlich. Doch ausgeschlossen wird kein Volk der Erde.

Weniger klar und begreiflich ist mir eine gewisse Opposition gegen die in Deutschland herschende Richtung der mythologischen Forschung. Nicht immer einverstanden sein mit dem, was gelegentlich Max Müller oder Adalbert Kuhn, oder Roth gesagt hat, hieße noch nicht ihre Richtung verurteilen. Gerade letzteres aber glaubt das junge Frankreich tun zu müssen. Ich kann ihnen, im Interesse der Wissenschaft, nur dringend empfehlen, sich die Sache noch öfter und gründlich zu überlegen.

Von den Veden will ich hier nicht reden, muss aber bemerken, dass sich die Herren mehr bemühen sollten, sich die Ansicht, welche sie bekämpfen wollen, richtig und voll zu vergegenwärtigen. Primitive Hirten-Poesie in den vedischen Hymnen durchweg zu sehen, ist wohl niemandem begegnet. Nicht wenig Hymnen stammen schon aus brahmanischer Zeit, und recht wenige mögen in die Zeit der Einwanderung in das Ganges-Tal fallen und noch weniger vor derselben im Indus-Lande gedichtet sein. Die Forschung hat kaum begonnen, und die Merkmale des Alters sind noch wenig festgestellt. Und wie verwickelt sind die Formen, in denen sich Aeltestes und Jüngstes mit einander verbinden können! Nur mit zarten Händen löst man die Knoten, und wir wünschen Herrn Darmesteter und Herrn Bergaigne weniger Kampfesmut als Besonnenheit und Zartheit in der Behandlung des Objects.

Von dem geistreichen Beweise, den ein Engländer geführt hat, dass Max Müller keine wirkliche Person, sondern ein Sonnen-Heros ist, und den die Mélusine ins Französische übersetzt hat, will ich nur bemerken, dass es ein schönes

Thema für ein mythologisches Conversatorium oder Seminar wäre: »Warum ist die Ansicht, dass Max Müller ein Sonnen-Heros sei, zu verwerfen und derselbe vielmehr als wirkliche Person anzusehen?« Hoffentlich wird kein Seminarist so töricht sein und darauf pochen, dass er das Haus und die Stube und das Bett gesehen habe, in dem Müller geboren ist. Dagegen wüsste ich freilich nichts zu erwidern, wenn er mir sagte, er habe Müllers Geburtsschein in Händen gehabt und den Stempel durch die Gesantschaften und Magistrate verificiren lassen. Nun, wir werden ja sehen, wie gescheit unsre mythologischen Seminare sich benehmen werden.

Im August-Heft dieses Jahres erklärt sich Herr Gaidoz über die vergleichende Mythologie in einer Weise, die zu manchen Gegenbemerkungen Veranlassung gibt.

Dass der Name »vergleichende Mythologie« nach dem Muster von »vergleichende Grammatik« gebildet ist, bezweifelt wol niemand; letzterer Name selbst aber ist ebenfalls nicht durch eine generatio aequivoca entstanden, sondern nach Analogie mit der vergleichenden Anatomie u. s. w.

Jede Vergleichung leidet an dem Widerspruch, dass sie das Recht, zwei Objecte mit einander vergleichen zu dürfen, erst zu erweisen hat, und dass sie dieses Recht nicht anders erweisen kann, als eben durch Vergleichung. Hierüber wird sich kein Schüler Boeckhs wundern.

Ferner: Vergleichen und vergleichen ist verschieden; es kommt auf den Gesichtspunkt an, unter dem man vergleicht. So kommt man zu den Extremen: es lässt sich jedes mit jedem vergleichen — jedes ist individuell und mit nichts zu vergleichen. Dazwischen liegen viele Punkte, durch welche sich Kreise ziehen lassen, die unter dem einen oder dem andern Gesichtspunkt Vergleichung zulassen. Worauf man zu dringen hat, ist bloß Klarheit über den gewählten Gesichtspunkt, über dessen theoretischen Wert und den Umfang des Blicks, den er gestattet. Sagt nun jemand, mit voller Klarheit über Grund und Ursache, ich vergleiche bloß die germanischen Sprachen unter einander und lasse alle übrigen bei Seite: so träfe ihn der Vorwurf »er nennt sich

Sprachvergleicher und ne compare pas« nur mit Unrecht oder aus Misverständnis. Genau so aber verhält es sich auch mit der Vergleichung der indogermanischen Sprachen und — Mythen. Niemand hat sich eingebildet, dass diese so abgesondert von allen übrigen Sprach- und Mythengruppen seien, dass sie nichts Gemeinsames hätten und jede Vergleichung ausschlössen. Nur eine Vergleichung derselben von einem gewissen Standpunkt aus hielt man allerdings für unzulässig; unter einem andern Gesichtspunkte aber haben Pott, von der Gabelentz u. A. alle Sprachen und Mythen der Erde für vergleichbar erachtet.

Die Ethnologie hatte niemals nötig, sich von dem Joche grammatischer Vorurteile zu befreien, und wird nicht aufhören, die Verwantschaft der Sprachen zu befragen. Die Verschiedenheit des ethnologischen und linguistischen Urteils (vorausgesetzt, dass beide richtig sind) erfordert dann allemal eine neue (historische oder prähistorische) Untersuchung über die Ursache der Verschiedenheit.

So wüsste ich auch nicht zu sagen, inwiefern die Mythologie Ursache hätte, über ein ihr von der vergleichenden Sprachwissenschaft auferlegtes Joch zu klagen. Dass mythologische Verhältnisse ihr eigenes Leben führen und darum den ethnologischen wie den sprachlichen gegenüber ihre Selbständigkeit behaupten müssen, ist ebenso sicher, wie dass sie mit denselben in Verbindung stehen.

Man vergleiche also, soviel man will. Abgesehen aber von der schon ausgesprochenen Forderung des richtigen Gesichtspunktes muss ich auch noch die andere aufrecht erhalten, dass man jeden Mythos, jedes Symbol, jede Sage, jedes Märchen, die man vergleichen will, zunächst auf dem eigenen Boden umsichtig erforscht, namentlich rein tatsächlich festgestellt habe.

Wie wenig ist letzteres geschehen, sobald wir die indogermanischen Mythen verlassen und zu den Mythen der anderen Stämme übergehen! Ich brauche mich nicht auf einen unbestimmbaren Tact zu berufen, der jede wissenschaftliche Bearbeitung amerikanischer und polynesischer Mythen bis

vor kurzem fast gänzlich verboten hätte; sondern ich kann deutlicher sagen: solange ein Object innerhalb seines engern Kreises isolirt dasteht, solange dessen engsten Zusammenhänge unerforscht sind, kann die Vergleichung desselben mit ferner liegenden Objecten kaum gestattet werden.

So war z. B. längst bekannt, dass in Amerika das Kreuz ein heiliges Symbol ist. Ich weiß nicht, ob diese Tatsache irgend jemand zu irgend einer Vergleichung veranlasst hat, z. B. gar mit dem christlichen Kreuz. Heute, seitdem wir Brintons classisches Werk, the myths of the new world (vergl. diese Zeitschr. VII S. 297—320) besitzen, frage ich: wem kann es nun noch einfallen, das amerikanische Kreuz mit dem der alten Welt in Zusammenhang zu bringen? Dieses wie jenes hat seinen Ursprung für sich; und was verschiedenen Ursprung hat, ist von verschiedener Bedeutung.

Ich habe nie geglaubt, den hingeworfenen Ausdruck M. Müllers, der Mythos sei »eine Krankheit der Sprache« ernst nehmen zu dürfen. Man sollte sich auch nicht einbilden, mit der Bekämpfung desselben das geringste zu erreichen. Umgekehrt dürfte es nötig sein, darauf hinzuweisen, dass Müllers Definition doch nicht ganz ohne Grund ist. Abgesehen von den Tatsachen, die er selbst anführt, sei hier noch eine herausgehoben. Die Finnen haben einen Gott der Unterwelt *Māna*. Woher stammt er? Aus der falschen Etymologie (Volksetymologie) des Wortes *mānala,* Unterwelt. Durch das Suffix *la* werden nämlich im Finnischen Ländernamen aus Personennamen gebildet. So heißt Finnland selbst *Kalewa-la,* Land des Kalewa. So erklärte man nun auch *māna-la* als Land des *Māna,* und so hatte man einen *Māna,* Herrn und König des Landes *Mānala,* der Unterwelt. Das Richtige ist, dass dieses Wort von *mā,* Erde, stammt, mit dem Suffix *ala,* das was darunter.

Diese Bemerkungen glaubte ich sowol der Sache, als speciell der Mélusine schuldig zu sein. Nun einiges von dem, was in letzterer, soweit der gegenwärtige Jahrgang reicht, zu finden ist.

Ich nenne zuerst eine sehr sorgfältige Sammlung der Benennungen des Regenbogens in den verschiedensten, namentlich europäischen Sprachen oder Dialekten. Ich greife auf gut Glück nur folgendes heraus: »**Cravate**, argot, F. MICHEL, *Dictionn. d'argot.* **Étendart**, centre de la France, JAUBERT, *Glossaire du Centre.*«

Zu ersterem wird bemerkt, dass es in einem Stücke von Duvert, Le marchand de marrons, einmal heiße: »Si je sais où aller, je veux bien que l'arc en ciel me serve de cravate«. Diese singulière expression scheint den Herausgebern so dunkel wie uns. Zum andern Worte wird verglichen A. Jal, *Scènes Maritimes:* »L'arc en ciel est la flamme (drapeau) du *Grand-Chasse-Foutre* (navire fantastique) parce que ce navire est de toutes les nations (il a toutes les couleurs)«. Mir scheinen beide Wörter auf derselben Anschauung zu beruhen. Denn *Cravate* bezeichnet eine Zierat der Fahne. So meine ich, die Wolke sei das Schiff, dessen Fahne der Regenbogen ist.

Aber nicht nur Namen sind zusammengestellt, sondern auch Redensarten, die sich an den Regenbogen schließen, und Vorstellungen von demselben: so findet sich in weiter Uebereinstimmung: der Regenbogen trinkt Wasser und bedient sich dazu einer Schale, eines Löffels, eines Bechers, oder er fischt. Er ist anderwärts eine Leiter zum Himmel, eine Brücke. Es gibt Zauberformeln, ihn verschwinden zu lassen. Er wird in der Tat gefürchtet. Dann wird es wol nicht ohne Beziehung sein, wenn die Genesis im Gegenteil den Regenbogen zum beruhigenden Zeichen macht.

Ebenso ist eine *Enquête sur la Grande-Ourse* angestellt.

Dass französische Volkslieder mitgeteilt werden, darf der Leser erwarten. Zuweilen ist die Melodie beigefügt. Im August-Heft finden wir fünf Formen der Ballade *Le Plongeur*, die uns schon wegen unsres Schillerschen Tauchers anziehen muss. Schillers Quelle ist bis jetzt noch nicht gefunden. Dieselbe zu kennen würde deswegen wichtig sein, weswegen wir allemal gern die Quelle einer Kunstdichtung kennen möchten. Aber auch ohne dies ist die Sage an sich in dem Volksgesange ein anziehendes Object.

Die mitgeteilten Balladen stammen aus der Bretagne, eine aus der Vendée. Die ursprünglichste Form scheint mir diejenige zu bieten, welche den Schauplatz nach Nantes verlegt. Sie beginnt: »Dessur le pont de Nantes Une jeune fille a pleuré. Qu'avez-vous, la belle, Qu'avez-vous à pleurer? Les clefs de ma ceinture Dans la mer ont tombé«. Der fragende Galant ist bereit, die Schlüssel zu holen; er taucht dreimal unter und ertrinkt. — In zwei andern Balladen ist der Schauplatz De Paris à Versailles. Dies ist entschieden Verderbung. Mon anneau d'or, dit-elle, Dans la mer est tombé. In den beiden letzten Liedern ist es die Tochter des Königs von Spanien, welche Hemden, die sie genäht hat, waschen will, wobei sie ihre Ringe verliert. In allen diesen Liedern ist es wol das Herz, welches von dem Mädchen dem Taucher versprochen wird; aber nur in zweien wird dies ausdrücklich gesagt.

Bei Schriftstellern, welche die Sage erzählen, ist der Schauplatz Messina; es wird ausdrücklich an die Scylla und Charybdis erinnert. Ein König von Sicilien ist es, der ein goldenes Gefäß in den Strudel wirft, um die Geschicklichkeit eines berühmten Tauchers zu prüfen. Nun stelle ich folgende Erwägung an:

1. Obwol Schillers Taucher sich entschieden an letztere Fassung anschließt, so ist doch erwiesen, dass ihm von den bekannten Erzählungen keine vorgelegen hat; denn der dort genannte Name des Tauchers *Pesce-Cola* (Fisch-Nikolas) ist ihm völlig unbekannt.

2. Für mich ist es ausgemacht, dass das Volkslied nicht aus den Schriftstellern stammt, sondern dass umgekehrt die letzteren eine Volkssage erzählen, aber sie dabei gelehrt zugestutzt haben. Es ist völlig unpoetisch, einen berühmten Schwimmer, der auch die Dienste einer schwimmenden Briefpost übernommen hatte, aus Goldgier das furchtbare Wagstück übernehmen zu lassen. Schiller hat ein edleres Motiv gewählt und schließlich sogar, wie unsre Balladen, die Liebe ins Spiel gesetzt.

3. Da Schillers Quelle jedenfalls eine recht wenig bekannte war, sollte sie vielleicht ein Volkslied gewesen sein? ein Lied, das zwischen den mitgeteilten französischen Balladen und den Schriftstellern die Verbindung herstellen könnte? oder eine Kalendergeschichte, die aus einer solchen Ballade hervorgegangen ist? Wir kennen freilich kein deutsches Volkslied dieses Inhalts. Aber man denke an Bürgers Leonore.

Wie lange ist es denn her, dass uns Auerbach lehrte, dass Uhlands »guter Kamerad« auf einem Volksliede ruhe? (Diese Zeitschr. XI S. 34.) Und nun finde ich in Dr. Alfred Müller, *Volkslieder aus dem Erzgebirge,* Annaberg 1883, S. 21, eine nicht üble Variante zu Auerbachs Lied. Wie viel Leben aber dieses Lied im Erzgebirge noch hatte, beweist das darauf folgende Lied; und selbst noch zwei weitere Lieder, die bei Sedan spielen, sind daraus geboren. Das Lied aber lautet:

Kamerad, ich bin geschossen,
Eine Kugel, die hat mich getroffen;
Schafft mich in ein Quartier,
Dass ich nicht verblute hier.

Kamerad, wir können dir nicht helfen,
Denn es helfe dir der liebe Gott schon selber;
Denn es helfe dir der liebe Gott;
Morgen früh marschiren wir fort.

Es folgen noch drei mattere Strophen.

4. Endlich werde der mythologische Ursprung angedeutet. Ob Nikolas irgendwo besonders der Heilige der Schiffer oder der Schwimmer ist, weiß ich nicht. Er wird aber besonders in der Seestadt Bari in Apulien verehrt. So würden wir wieder auf Süditalien als die Heimat unsrer Sage geführt, von wo die Ballade durch Schiffer nach der Bretagne gebracht worden sein kann. Solange nicht bestimmteres feststeht, könnte Zurückführung auf einen Mythos nur ein Einfall bleiben. So begnüge ich mich mit dieser Andeutung.

Wünschen wir schließlich der Mélusine das beste Gedeihen.

St.

Das Denkmal der Gebrüder Grimm.

Unsere Leser wissen schon, dass den Gebrüdern Grimm in ihrem Geburtsort Hanau ein Denkmal gesetzt werden soll; und wie sehr gerade ihnen solche Ehre geziemt, brauche ich hier nicht darzulegen. So mag diese Erinnerung ausreichen. Hegt aber etwa jemand die Ansicht, wir Deutschen hätten schon zu viel Denkmäler? fragt jemand, wozu auch noch dieses? So weise ich auf die Griechen und auch auf unsre Vorfahren hin, die sich an den Gestalten ihrer Götter und Heiligen nicht satt sehen konnten. Nun, unsre verdienstvollen Männer sind unsre Heroen und Heiligen.

Die Dümmlersche Verlagsbuchhandlung ist bereit, Beiträge anzunehmen.

